This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600059166X

PHILOSOPHIE

DE L'ESPRIT

—

TOME I.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Introduction à la Philosophie de Hégel, deuxième édition, revue et augmentée de Notes et d'une Préface, 1 vol. in-8°..... 6 »

Logique de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel, 2 vol. in-8°..... 12 »

Problème de la certitude, 1 vol. in-8°..... 3 »

Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, in-8°. 1 50

Inquiry into Speculative and Experimental Science, in-8°, Londres, chez Trübner.

History of Religion and of the Christian Church by Bretschneider, translated into English, in-4°, Londres, chez Trübner..... 6 »

L'Hégélianisme et la Philosophie..... 3 50

Mélanges philosophiques..... 5 »

Essais de philosophie hégélienne..... 2 50

Philosophie de la Nature de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel, 3 vol. in-8°..... 24 »

SOUS PRESSE :

Deuxième volume de la *Philosophie de l'Esprit*.

Premier volume de la *Philosophie de la Religion* de Hégel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel.

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.

PHILOSOPHIE

DE L'ESPRIT

DE HÉGEL

TRADUITE POUR LA PREMIÈRE FOIS

ET ACCOMPAGNÉE

DE DEUX INTRODUCTIONS ET D'UN COMMENTAIRE PERPÉTUEL

PAR

A. VÉRA

Professeur de Philosophie à l'Université de Naples,
Ancien professeur de Philosophie de l'Université de France,
Docteur ès lettres de la Faculté de Paris.

TOME PREMIER

30

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres
Hippolyte Baillière, 219, Regent street.

New-York
Baillière brothers, 440, Broadway.

1867

Tous droits réservés.

265 . 1 . 19

THE NEWBERRY LIBRARY CHICAGO

AVANT-PROPOS

La *Philosophie de l'esprit* forme, comme on sait, la troisième et dernière partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Par conséquent, j'achève, en la publiant, la tâche que j'ai entreprise de faire connaître le système hégélien dans sa forme originale, et en son entier. Dans cette dernière partie, j'ai suivi, et pour les mêmes raisons, le plan que j'ai adopté pour la *Logique* et la *Philosophie de la nature*, c'est-à-dire j'ai traduit le texte aussi littéralement que possible, plus littéralement peut-être que celui de ces deux autres parties, en y ajoutant aussi un commentaire perpétuel et une introduction. Seulement, l'introduction, j'ai cru devoir la partager en deux, ou, pour mieux dire, au lieu d'une introduction j'ai cru nécessaire d'y en ajouter deux, dont l'une serait naturellement placée en tête du premier, et l'autre en tête du second volume. Ce qui m'a engagé à agrandir ainsi les limites de mon travail, c'est d'abord que le champ de l'esprit est si vaste, et les problèmes qu'il renferme sont si multiples et si complexes, et ils pénètrent si profondément dans notre nature

et dans la nature des choses en général, que j'ai cru devoir l'entourer d'autant de lumière qu'il m'a paru convenable; c'est ensuite que cet arrangement m'était imposé par la forme même du livre. A partir, en effet, de la seconde partie qui traite de l'*esprit objectif* jusqu'à la fin, on n'a plus de *Zusatze*, mais seulement des paragraphes, c'est-à-dire on n'a plus que l'exposition sommaire et strictement scientifique de l'idée, sans les développements qui l'accompagnent dans ces appendices. C'est que les matières contenues dans la deuxième et la troisième partie ont été séparément traitées par Hégel dans des ouvrages distincts, c'est-à-dire dans sa *Philosophie du droit*, dans sa *Philosophie de l'art*, dans sa *Philosophie de la religion*, et dans sa *Philosophie de l'histoire*. Par conséquent, Hégel n'avait qu'à marquer ici les traits essentiels de l'idée, et renvoyer, pour les éclaircissements et pour une exposition plus complète de sa pensée, à ces ouvrages. Mais ma tâche, telle du moins que je me la suis imposée, est différente; car en publiant l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, j'ai voulu faire connaître la philosophie de Hégel d'une manière aussi complète que possible, et, par suite, j'ai dû remplir la lacune que présentent la deuxième et la troisième parties de la *Philosophie de l'esprit*, non-seulement par le commentaire, mais par une seconde introduction où seront traitées surtout les questions contenues dans ces parties.

Quant au texte, j'ai suivi la rédaction de Boumann, en la comparant, là où la comparaison était possible, avec la *Petite Encyclopédie* rédigée par Rosenkranz. Pour ce qui concerne l'exactitude de la rédaction de Boumann, je ne puis exprimer aucune opinion, par la raison que je n'ai pas

sous les yeux les matériaux sur lesquels elle a été faite (1). Cependant, tout en regrettant que la mort n'ait pas permis à Hégel de mettre la dernière main à cette partie de sa philosophie et de la publier lui-même, on ne peut douter que ce livre, tel qu'il a été rédigé par Boumann, ne contienne, et pour le fond et pour la forme, la véritable pensée de Hégel. C'est là, du reste, une remarque qui ne s'applique pas seulement à ce livre, mais à la *Philosophie de la nature*, à la *Philosophie de la religion*, et en général à tous les écrits de Hégel qui ont été publiés par ses disciples après sa mort.

(1) Les matériaux dont a fait usage Boumann pour sa rédaction sont, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, dans l'avant-propos qu'il a mis en tête de son édition (Berlin, 1845) : 1° les cahiers (*Collegien-Hefte*) dont Hégel s'est servi dans ses cours de 1817 et de 1820 ; 2° ses propres cahiers, au nombre de cinq, rédigés par lui en assistant aux cours de Hégel ; 3° deux cahiers rédigés par d'autres disciples, copiés par son ordre, et dont l'un, qu'il prit pour base dans ses cours de 1828 et de 1830, porte de nombreuses annotations marginales écrites de sa main ; 4° enfin, un cahier du cours de 1825, rédigé par le major Von Griesheim, et un autre cahier du cours de 1828, rédigé par le docteur Mullach.

INTRODUCTION DU TRADUCTEUR

CHAPITRE PREMIER.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

La philosophie de l'esprit constitue l'unité et le point culminant de la doctrine hégélienne. Par conséquent, de même que la philosophie de la nature présuppose la logique, de même la philosophie de l'esprit présuppose et la logique et la philosophie de la nature. C'est là un point sur lequel nous ne saurions trop insister, et dont on ne saurait trop se pénétrer (1). Celui qui se flatterait d'entendre l'esprit sans entendre la logique et la nature, tomberait dans une illusion semblable à celle du mathématicien qui prétendrait qu'on peut entendre le solide sans entendre la ligne et le plan, ou l'infini mathématique sans entendre l'arithmétique, ou à celle du physiologiste qui prétendrait entendre le sang sans entendre l'organisme en général. Il n'y a que la pensée éclectique qui se repaît de pareilles illusions. Maintenant, de quelle façon l'esprit présuppose-t-il la logique et la nature, et en fait-il l'unité? C'est ce que nous verrons plus loin. Ici, c'est le caractère, et, en quelque sorte, l'unité historique de la philosophie de l'esprit que nous voulons indiquer.

(1) Cf. *Introduction à la Philosophie de la nature*, ch. I.

On sait, et nous-même nous l'avons montré dans plusieurs de nos écrits, que la philosophie hégélienne est une philosophie essentiellement historique, c'est-à-dire une philosophie où l'histoire est ramenée à son idée, et l'idée, à son tour, est et se développe dans l'histoire, ou, comme on dit, dans le monde et dans les choses; que c'est, en d'autres termes, une philosophie où l'idée est idée historique, autant et dans les limites où l'idée absolue peut descendre dans l'histoire. C'est là, en effet, l'idée une et systématique, ou l'idée spéculative dans le sens strict du mot. L'idée spéculative, voulons-nous dire, est cette idée hors de laquelle rien ne saurait être ni être entendu, et où viennent se rencontrer, s'ordonner et se fondre tous les moments de la réalité. Par conséquent, la matière, le temps, l'espace, sont, eux aussi, des moments de cette idée, mais ils n'en sont que des moments. Or, de même que dans sa logique, Hégel a réalisé la logique absolue, la logique qui, à l'aide d'une pensée et d'une méthode supérieures, a unifié et systématisé tous les travaux logiques antérieurs, et leur a assigné leur place et leur signification véritables, et de même aussi que dans sa philosophie de la nature il a réalisé cette unité dans la sphère de la nature; ainsi, dans sa philosophie de l'esprit, il a pensé l'esprit dans son unité, et il ramené par là à l'unité tous les travaux des philosophes antérieurs sur cette branche du savoir.

Si nous jetons, en effet, un regard sur ces travaux, nous y rencontrerons, par rapport à l'esprit, ce que nous y avons rencontré par rapport aux autres parties de la connaissance philosophique, c'est-à-dire nous y rencontrerons des recherches partielles et incomplètes, des fragments

du tout, mais nous n'y rencontrerons pas le tout : ou bien nous y rencontrerons des tentatives et comme une pensée abstraite et indéterminée de systématisation, mais nous n'y rencontrerons pas une systématisation véritable. Par cela même, la sphère de l'esprit n'y est pas déterminée, mais elle y est confondue avec celle de la logique ou avec celle de la nature. Ainsi, on peut bien retrouver dans les Dialogues de Platon les différents moments de l'esprit, mais on les y retrouve à l'état fragmentaire, sans lien et sans unité, ce qui fait que l'idée platonicienne est, elle aussi, une idée subjective et indéterminée, c'est-à-dire une idée qui ne démontre pas sa nature objective et spécifique, et, partant, sa nécessité (1). Par exemple, Platon admet l'idée de l'âme (*Phédon, Timée*), comme il admet en général l'idée de toutes choses. Mais qu'est-ce que l'âme? Pourquoi y a-t-il une âme? Quelle est la place que l'âme occupe dans le tout? Ou bien, l'âme est-elle l'intelligence? Et si elle n'est pas l'intelligence, quel rapport y a-t-il entre elle et l'intelligence? Et comment, par quelle nécessité interne l'âme devient-elle intelligence? Ce sont là des questions qui demeurent sans réponse dans la philosophie de Platon, précisément parce que Platon n'a pas pensé l'idée en tant que système. Et ces considérations s'étendent à toutes les parties de sa philosophie. L'idée de l'État est peut-être celle que Platon a exposée de la manière la plus systématique. Mais d'abord, l'État ne constitue qu'une sphère de l'esprit. On dira peut-être que la *République* ne contient

(1) Voyez sur ce point Hégel, *Histoire de la philosophie*, et notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, chap. IV, § 5, et *L'Hégélianisme et la Philosophie*, chap. VI et VII.

pas seulement une théorie de l'État ou de la vie politique, puisqu'elle présente un ensemble de la doctrine platonicienne. Mais, en y regardant de près, on voit que c'est là plutôt un défaut qu'un mérite de cet immortel ouvrage. Dans une exposition strictement philosophique, on ne doit point parler de tout à propos de toutes choses, mais on doit se renfermer dans son objet, et circonscrire chaque moment et chaque sphère de la connaissance dans leurs limites propres et spéciales. C'est là penser et démontrer l'idée d'une façon déterminée. Il y a, par exemple, dans la *République* une exposition générale de la théorie des idées. Or, il est évident que, rigoureusement parlant, une telle exposition est ici hors de place, et qu'elle appartient à une autre sphère de la connaissance, si toutefois une exposition générale et, pour ainsi dire, exotérique de la théorie des idées, doit être considérée comme ayant une valeur strictement scientifique (1). Et cette indétermination de l'exposition platonicienne, on peut la remarquer dans toutes les parties de la *République*. C'est ainsi qu'on y confond la politique avec la philosophie, la famille avec l'État, l'idée de l'âme individuelle avec l'idée de l'État, etc. (2). Bref, de quelque façon qu'on considère soit la *République*, soit les autres dialogues de Platon, on y trouvera bien une philosophie de l'esprit, mais on n'y trouvera pas la philo-

(1) Car, strictement parlant, c'est l'idée qui seule peut se démontrer elle-même, et qui ne peut se démontrer elle-même qu'à sa place, et en tant que moment nécessaire du système.

(2) En ce sens que la division des classes y est fondée sur la division des facultés de l'âme.

sophie de l'esprit sous sa forme déterminée, une et systématique.

On peut en dire autant d'Aristote. Bien qu'en effet nous voyions l'idée, et partant l'idée de l'esprit, atteindre chez Aristote à un plus haut degré de détermination que chez Platon, ainsi que le montrent non-seulement sa *Métaphysique*, son *Traité de l'âme* et son *Éthique*, mais ses *Opuscules physiques*, où il s'efforce de définir certains moments de l'âme, tels que le sommeil et la veille, la jeunesse et la vieillesse, la mémoire et la réminiscence, etc., nous n'y trouvons pas non plus l'esprit saisi dans l'unité concrète et absolue de sa nature. Et ses *Opuscules physiques* eux-mêmes, s'ils nous montrent, d'un côté, Aristote occupé à considérer l'esprit dans ses différents moments, et à construire ainsi l'idée de l'esprit, ils nous montrent, d'un autre côté, que dans cette recherche Aristote procède plutôt d'une façon extérieure et empirique que d'une façon vraiment systématique et spéculative.

Maintenant, si, laissant de côté des antécédents historiques moins importants et moins directs, nous passons de l'antiquité aux temps modernes, nous rencontrerons d'abord comme antécédent de la philosophie de l'esprit de Hégel la philosophie de Kant. Ici, il ne s'agit pas, bien entendu, de montrer le développement et la filiation de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hégel, c'est là un point que nous avons examiné ailleurs (1), mais seulement d'indiquer cette filiation dans les limites de la philosophie de l'esprit.

(1) *Introduction à la Philosophie de Hégel*, chap. II, § 4.

On peut dire d'abord, à cet égard, que dans Kant il n'y a pas de philosophie de l'esprit, en tant que l'esprit constitue une sphère distincte et déterminée du tout. C'est là une conséquence naturelle de son point de vue fondamental et de sa méthode. Et, en effet, la philosophie de Kant est bien une philosophie qui embrasse l'universalité de la connaissance, et qui s'étend à toutes les sphères du savoir, mais elle procède empiriquement dans ses investigations, et, de plus, elle brise l'unité de l'être et de l'intelligence, ce qui fait que ses classifications et ses divisions sont des classifications et des divisions extérieures et arbitraires, et qu'elle nous présente deux ou trois espèces de raisons. Car, non-seulement nous y trouvons, à côté d'un *entendement*, une *raison théorétique* et une *raison pratique* qui ne s'accordent point entre elles, et qu'on fait venir de sources diverses, on ne saurait dire desquelles, mais nous y trouvons une autre faculté, la *faculté de juger* (*Urtheilskraft*), qui doit bien être elle aussi une raison, puisqu'elle pense une des notions les plus hautes de l'intelligence, la notion de finalité absolue. Le seul point où ces trois raisons se rencontrent, c'est d'être des raisons purement subjectives, des raisons qui pensent bien leur objet, le vrai, l'absolu, mais qui sont comme étrangères à cet objet, qui n'en peuvent rien affirmer, et n'ont aucun rapport interne et nécessaire avec lui : ce qui veut dire au fond qu'elles ne sont nullement des raisons. On conçoit comment, avec ces matériaux, et avec ce brisement, et cette dispersion de l'intelligence et de son objet, il ne puisse y avoir dans la doctrine de Kant une véritable connaissance systématique, une véritable unité, et partant une véritable philosophie de l'esprit.

Toutefois, il y a dans Kant un point qui, élaboré par Fichte, et plus encore par Schelling, peut être considéré comme un des antécédents de la *Philosophie de l'esprit* de Hégel. Nous voulons parler de la théorie kantienne de la conscience de soi, ou du moi. Suivant Kant, le moi est le centre et l'unité des catégories et des idées (1), c'est-à-dire de l'entendement et de la raison eux-mêmes, et partant de toutes choses. Car tout est et apparaît dans le moi, et ce qui n'est ni n'apparaît dans le moi n'a point de réalité pour nous. Mais si tout est et apparaît dans le moi, le moi est le principe et comme la substance de toutes choses, et il en est le principe et la substance quant à la forme et quant au contenu. C'est là le point de jonction de la philosophie de Kant et de celle de Fichte. Suivant Fichte, le moi, en se posant, non-seulement se pose lui-même, mais il pose son contraire, le non-moi, et par cette position il pose à la fois la forme (la contradiction) et le contenu (les deux termes). On sait comment Fichte, en partant de cette donnée, s'est appliqué à développer les diverses parties de la connaissance suivant la méthode absolue, la dialectique, et à donner une forme systématique aux catégories, et en général au contenu de la philosophie de Kant. Pour ce qui concerne l'esprit, on peut d'abord considérer la philosophie de Fichte comme une philosophie de l'esprit, en ce que le moi en fait le point de départ, et que tous les développements ultérieurs, la conscience, l'entendement, la raison, etc., ne sont que des développements du moi. C'est en ce sens et dans cette limite qu'elle constitue, relativement à la philosophie de

(1) L'unité et l'aperception transcendantales du moi, et du moi en tant que pensant.

l'esprit de Hégel, un antécédent plus immédiat et plus direct que la philosophie de Kant. C'est un antécédent, mais ce n'est qu'un antécédent. C'est, voulons-nous dire, une certaine philosophie de l'esprit, mais ce n'est pas la véritable philosophie de l'esprit. Et, en effet, si la philosophie de Fichte est un progrès sur celle de Kant, elle n'est un progrès que comme une tentative, et, pour ainsi dire, comme une aspiration vers l'unité de la science, mais en réalité, et considérée dans son fond et dans son résultat final, elle ne va pas au delà de celle de Kant. Car d'abord, le moi et le non-moi, ainsi que leurs développements, y demeurent comme dans Kant hors de l'absolu, et celui-ci constitue une sphère que le moi ne saurait atteindre. Fichte ne franchit donc pas le point de vue subjectif de Kant. Ensuite, la méthode de Fichte n'est elle aussi qu'une méthode empirique, et sa forme déductive ou dialectique n'a de la forme absolue que l'apparence. Car le moi n'y est pas pensé, mais senti ; on n'y trouve pas, voulons-nous dire, l'idée du moi, mais le moi tel qu'il est donné par l'expérience et la représentation sensible. Et il en est de même du non-moi. En outre, le moi se pose, et en se posant il pose le non-moi. Mais pourquoi se pose-t-il ? Et pourquoi, en se posant, pose-t-il le non-moi ? Dira-t-on que cette opposition se produit en vertu de la forme absolue ? S'il en est ainsi, cette opposition présuppose la forme absolue et la science de la forme, ou démonstration absolue, c'est-à-dire la logique, laquelle devra se développer dans une sphère propre et distincte. Et d'ailleurs, et par la même raison, c'est-à-dire parce que la philosophie de Fichte ne démontre et ne déduit pas véritablement les termes, et

qu'elle ne les démontre et ne les déduit pas parce qu'elle ne les pense pas, mais qu'elle les prend tels que les lui offre l'expérience, pour cette raison, disons-nous, elle n'est pas un système dans le sens strict du mot, et n'étant pas un système, elle ne contient ni une véritable logique, ni une véritable philosophie de la nature, ni une véritable philosophie de l'esprit. Car, comme nous l'avons déjà remarqué, dans un système les diverses sphères, ainsi que les divers moments de chaque sphère, tout en étant unis par un lien indissoluble, doivent en même temps se développer chacun au dedans de lui-même, dans les limites de sa nature ou de son idée, ce qui fait la vraie différence et la vraie identité des êtres, ou, si l'on veut, leur unité concrète et absolue. Dans la philosophie de Fichte, au contraire, les termes s'entremêlent en quelque sorte et se confondent. Le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, l'esprit et la nature se rencontrent on ne sait trop comment ni pourquoi, et sans se développer chacun dans sa sphère, d'une façon démonstrative et achevée.

Cependant, ce moi que Kant avait considéré comme constituant l'unité transcendante du contenu de la conscience, sans cependant le définir ni dire si c'est une catégorie ou une idée, ou une pensée, chez Fichte prend une forme plus arrêtée et plus déterminée, car il devient la pensée (1); d'où il suit que les développements du moi ne sont que des déterminations de la pensée ou des pensées. C'est là le passage de la philosophie de Fichte à celle de Schelling. Cette pensée, en effet, et ces pensées qui, dans la

(1) Voy. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.*

philosophie de Fichte n'ont qu'une valeur subjective, précisément parce que Fichte ne sait en saisir la nature interne et la nécessité absolue, acquièrent, dans la doctrine de Schelling, une signification objective, et sont conçues comme des moments essentiels de la raison, ou, pour mieux dire, comme constituant la raison éternelle et absolue. En d'autres termes, Schelling replace franchement la philosophie sur son terrain naturel, sur le terrain de l'idéalisme et de l'idéalisme absolu. La raison est l'idée, et l'idée est la raison, ou, pour parler avec plus de précision, l'idée et la raison sont une seule et même chose. Il n'y a pas, comme le veut Kant, une raison spéculative et une raison pratique substantiellement distinctes, ou une raison qui est au delà et hors du monde, et une raison qui est en deçà du monde et dans le monde, comme le veulent Kant et Fichte, mais une seule et même raison, une seule et même idée, qui est et se manifeste dans le monde, et qui constitue la nécessité absolue et l'absolue réalité. C'est là la pensée fondamentale de la philosophie de Schelling, pensée qui est comme le principe vivifiant, l'âme de toute philosophie, et où viennent plus ou moins se rencontrer, qu'elles le sachent ou qu'elles l'ignorent, toutes les philosophies (1). Mais ce n'est que dans Hégel que cette pensée devait trouver son complet développement, ainsi que sa forme parfaite et absolue. Et, en effet, si nous considérons la philosophie de Schelling au point de vue de la question qui nous occupe, c'est-à-dire au point de vue de

(1) Voyez sur ce point notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, chap. II, § 1, et dans nos *Essais de philosophie hégélienne* — *Amour et Philosophie*.

la philosophie de l'esprit, nous verrons qu'il n'y a pas, à proprement parler, une philosophie de l'esprit. La philosophie de Schelling, on l'a déjà dit, et Hégel lui-même l'a montré dans son *Histoire de la philosophie*, est surtout une philosophie de la nature. Partant de l'unité de la raison, Schelling a, il est vrai, porté un regard sur toutes les parties de l'univers, et, par conséquent, on trouve dans sa doctrine des catégories de l'esprit, telles que l'État, l'art, la religion, etc., et l'esprit et la nature, si l'on peut ainsi dire, s'y reflètent l'un sur l'autre, mais c'est la nature qui fait le fond et l'élément prédominant de cette doctrine, et l'esprit ou il s'y confond avec la nature, ou il vient s'y ajouter d'une façon extérieure et en quelque sorte accidentelle. Par exemple, dans la série des puissances, la nature organique est la troisième puissance (A^3). Mais comment passe-t-on de cette puissance à l'esprit? C'est ce qu'on ne voit point. Et puis, l'esprit et les diverses sphères de l'esprit sont-ils des puissances? Et quelle puissance sera, en ce cas, la pensée? Ou bien encore, la forme syllogistique se retrouve dans le magnétisme, par exemple. Mais qu'est-ce en elle-même que cette forme? Et à quelle sphère appartient-elle? Appartient-elle à la nature ou à l'esprit, ou à une autre sphère, — la logique? C'est aussi ce que Schelling ne nous dit point. En général, Schelling, tout en proclamant la raison, l'idée, l'unité comme objet propre et spécial de la philosophie, ne s'est pas élevé à la raison, à l'idée, à l'unité véritable. Car, ou il n'a saisi de l'idée que l'élément le plus extérieur et le plus superficiel, la quantité, et en a fait la forme essentielle et comme le moteur de l'idée, ou il a pris la représentation pour l'idée, et à la pensée et au

mouvement objectif et nécessaire de la pensée, il a substitué l'intuition intellectuelle et l'imagination, et leur mouvement subjectif et accidentel. D'où il suit que pour Schelling le point culminant, l'unité absolue de l'univers n'est pas l'idée en tant qu'idée, ou l'idée-pensée, mais l'idée en tant qu'art, l'idée esthétique; ce qui veut dire que la doctrine de Schelling est bien plutôt une œuvre d'art qu'une œuvre philosophique. En d'autres termes, et pour nous résumer, Schelling n'a pas pensé l'idée, ou, ce qui revient au même, l'idée systématique, l'idée réelle et concrète, et l'idée systématique étant une seule et même chose (1). Et ne pensant pas l'idée systématique, il ne pouvait penser convenablement l'esprit dont l'art est bien un moment, mais un moment subordonné. Car, nous le disons encore, dans un système, les diverses parties sont si intimement liées, que si l'on ne pense pas rationnellement l'une d'elles, on ne saurait non plus penser rationnellement les autres. Strictement parlant, l'idéalisme de Schelling est toujours l'idéalisme subjectif de Fichte, ou du moins c'est un idéalisme qui flotte entre l'idéalisme subjectif et l'idéalisme objectif et absolu. Car, par là même que Schelling ne pense pas l'idée, il ne la démontre pas, et il n'en démontre pas la nécessité et la fonction objective, et, par suite, l'idée apparaît encore dans sa doctrine plutôt comme une forme ou loi subjective de la pensée, que comme constituant la nature intime et nécessaire des choses. Or, c'est cette idée une, concrète et systématique qu'a pensée Hégel; et par

(1) Voyez sur ce point *Introduction à la Philosophie de Hégel*, chap. III, § 2, chap. IV, § 4, et *Introduction à la Philosophie de la nature*, chap. IV et V, et plus loin, ch. III.

cela même, la philosophie de Hégel pouvait seule penser et démontrer l'idée de l'esprit. Et en pensant l'idée de l'esprit, elle a non-seulement résumé et harmonisé toutes les recherches antérieures touchant l'esprit, mais en les ramenant à l'idée qui est leur source véritable et leur véritable unité, elle les a, pour ainsi dire, élevées au-dessus d'elles-mêmes, en ce qu'elle leur a communiqué un sens et une valeur qu'en elles-mêmes elles ne possédaient point.

CHAPITRE II.

DE L'ESPRIT ET DU SYSTÈME EN GÉNÉRAL.

La science de l'esprit, dit Hégel (§ 378), est la science la plus haute et la plus difficile. Le *Connais-toi toi-même* est le problème le plus ardu que l'oracle de Delphes ait posé à l'intelligence humaine, ou, pour mieux dire, c'est le problème le plus ardu que l'esprit se pose à lui-même. C'est un problème que l'esprit seul se pose et peut se poser. La logique et la nature sont simplement, elles s'arrêtent à l'être, et sont satisfaites de l'être, si l'on peut ainsi s'exprimer. Dans l'esprit, au contraire, l'être et le connaître sont inséparables, et ils sont inséparables de telle façon que l'esprit ne saurait se connaître lui-même sans connaître le tout. C'est même parce qu'il est le tout ou l'unité absolue que l'esprit peut connaître. Si la nature ne connaît point, c'est précisément qu'elle n'est pas cette unité. Et c'est là ce qui fait la difficulté du problème. Car l'esprit qui n'est qu'une partie ou une sphère de l'unité

doit, pour s'entendre lui-même, s'affranchir de cette limitation et devenir le tout ou l'unité, et, à son tour, l'unité, pour être, et être entendue, doit devenir l'esprit. En d'autres termes, dans l'unité absolue non-seulement la connaissance est une, mais l'être et le connaître ne font qu'un. Par conséquent, l'esprit ne saurait se connaître lui-même qu'en connaissant, et en étant tout ensemble cette unité.

Mais qu'est-ce que l'esprit? Et qu'est-ce que l'unité absolue? Et comment l'esprit s'élève-t-il à cette unité? Avant d'aborder directement ces questions, nous croyons devoir en préparer l'examen et la solution par quelques considérations générales sur le système et l'être systématique des choses.

La question de la métamorphose des parties d'un tout et d'un tout systématique, c'est-à-dire comment une partie — sphère, détermination, moment — devient autre qu'elle-même et passe dans une autre partie, est, nous avons à peine besoin de le faire observer, une des plus importantes et des plus difficiles. C'est une question que nous avons examinée à plusieurs reprises d'une manière générale (1). Ici nous la considérerons surtout dans ses rapports avec le passage de la nature à l'esprit, et pour déterminer ce qu'est l'esprit dans cette sphère, c'est-à-dire à son point de départ et dans sa forme la plus abstraite.

Nous rappellerons d'abord que dans un système ce qui amène le mouvement et le développement du système, c'est-à-dire au fond le système lui-même, c'est que, d'un côté, ses parties sont des moments essentiels du tout, mais que,

(1) *Introduction à la Philosophie de la nature*, vol. I, chap. IV et V, et *Introduction à la Logique*, vol. I, chap. XI.

d'un autre côté, elles n'en sont que des moments, c'est-à-dire des déterminations abstraites qui, par cela même, se posent et se nient elles-mêmes tout à la fois. Car il ne faut pas se représenter la négation comme un élément accidentel et étranger à l'être nié, mais comme un élément nécessaire et intégrant de sa nature. Et loin que la négation soit une simple limitation, et comme une dégradation de l'être nié, ainsi qu'on se la représente ordinairement, elle est, au contraire, son principe vivifiant, le principe qui le stimule et le meut, et qui marque en un certain sens sa plus haute réalité ; de sorte qu'on peut dire que c'est la négation qui meut le monde, et qui fait que le système se développe, et qu'il va de l'abstrait au concret, de l'imparfait au parfait, jusqu'à ce point extrême, à cette existence absolue qui en fait le couronnement et l'unité. Ainsi, de même que dans la sphère logique l'être ne se meut, c'est-à-dire ne se détermine et ne se développe que par la coexistence et l'action du non-être, ou, de même que l'identité ne sort de son état abstrait et indéterminé que par la coexistence et l'action de la différence, ou que la cause n'est cause réelle que par et dans l'effet, ainsi, dans les sphères de la nature et de l'esprit, le système ne se développe que par des négations. Et la négation, nous le répétons, n'est pas hors de l'être nié, mais dans cet être lui-même, qu'on le considère d'ailleurs dans les limites de sa nature ou dans ses rapports. La matière immobile ne se meut que par le mouvement qui est en elle; la lumière ne devient visible qu'en s'obscurcissant; le germe ne devient la plante qu'en s'annulant en tant que germe, et ainsi de toutes choses.

Mais si c'est la négation qui meut le système et qui le fait passer de l'abstrait au concret, ce sera aussi la négation qui fera la perfection des êtres, et qui développera en eux toute la réalité qui est contenue dans leur nature. Quand on dit d'une façon irréfléchie et indéterminée que le fini trouve dans l'infini son principe et sa fin, on admet implicitement que la négation est la fin et le principe des choses. Car l'infini nie le fini tout autant que le non-être nie l'être, que le mouvement nie le repos, que la mort nie la vie, et, par conséquent, si la proposition : « Le fini a son principe et sa fin dans l'infini », est vraie, les autres propositions : « L'être a son principe et sa fin dans le non-être; La vie a son principe et sa fin dans la mort, etc. », ne seront pas moins vraies que la première. Que si l'on admet la première, et qu'on ne veut point admettre ces dernières, on doit en attribuer la cause à ces inconséquences où tombe la pensée vulgaire et irréfléchie, inconséquences que nous avons si souvent signalées, et qui viennent de ce que cette pensée sent les êtres plutôt qu'elle ne les pense, ou, ce qui revient au même, de ce qu'elle ne pense pas l'idée, et l'idée systématique.

Nous disons donc que la négation est le principe qui stimule, meut et anime le système. S'il en est ainsi, ce que nous admettrons provisoirement et pour le besoin de l'exposition, on pourra se représenter le système et l'être systématique des choses comme une série de négations, et le passage d'une sphère à l'autre comme un passage d'une négation à une autre négation. Prenons l'être organique et l'être inorganique, ou bien la plante et l'animal, et supposons que l'animal soit le point culminant et comme la

finalité du système. En comparant la plante et l'animal, on se demandera d'abord pourquoi la nature ne s'arrête-t-elle pas à la plante, et pourquoi, après l'avoir posée, passe-t-elle outre, et laisse-t-elle la plante derrière elle, si l'on peut ainsi s'exprimer? Et l'on se demandera ensuite quelle est la fonction que l'animal exerce vis-à-vis de la plante. Or, la seule réponse vraiment rationnelle et scientifique qu'on puisse faire à la première question, c'est que la nature ne s'arrête pas à la plante, parce que la plante ne saurait la contenir et la représenter dans la plénitude de son être et dans son unité, et qu'il y a au-dessus de la plante une sphère où cette condition se trouve réalisée, autant du moins que l'unité de la nature peut exister dans les limites de la nature elle-même : ce qui détermine aussi le rapport de la plante et de l'animal, et la fonction que celui-ci exerce à l'égard de la première. Car la présence de l'animal dans la nature est une négation de la plante, négation par laquelle la plante est comme rejetée au second plan, et se trouve ne plus jouer qu'un rôle subordonné. Et ce que nous disons de la plante et de l'animal s'applique au rapport de l'être organique et de l'être inorganique, et à tout le système en général.

Cependant, cet être que nous avons représenté comme négatif n'est pas en réalité un être purement négatif, mais c'est un être négatif et affirmatif tout à la fois ; c'est, en d'autres termes, et suivant l'expression hégélienne plus exacte, un être concret. Si nous considérons, en effet, l'être concret, nous verrons qu'il est tel parce que si, d'un côté, il repousse et nie l'être abstrait, de l'autre, il l'absorbe, et, en l'absorbant, il le reproduit et l'affirme de

nouveau au dedans de lui-même et dans sa propre sphère, et cela de telle façon que par cette absorption l'être abstrait se trouve non-seulement reproduit, mais transformé et élevé à un plus haut degré de perfection et de réalité. Et plus l'être est concret et plus cette absorption est profonde, et par suite plus profonde aussi est cette transformation. C'est ainsi que l'être inorganique, par exemple, est plus profondément absorbé et transformé par l'être sensible que par l'être purement organique, et plus profondément encore par la conscience que par l'être sensible. Cependant, l'être concret n'est pas l'être concret par la simple absorption et par la simple addition de l'être abstrait, mais il l'est surtout par lui-même, par sa nature spéciale et par le développement complet de cette nature. Il faut même dire que c'est en vertu de cette nature qu'il s'empare de l'être abstrait, qu'il l'absorbe et le transforme. La lumière n'est pas un être concret vis-à-vis du temps et de l'espace, et de la matière pure et abstraite, en tant que simple unité quantitative de ces éléments, mais elle l'est par sa nature propre et spécifique. Le sang n'est pas une simple addition, ou un simple agrégat d'eau, de fer, de carbone, etc., mais il est cette nature déterminée qu'on appelle sang, et en vertu de laquelle il s'approprie l'eau, le fer, le carbone, etc., et en se les appropriant, il les annule en tant que simple eau, fer, etc.

Ainsi donc, nous le répétons, ce qui constitue l'être concret, c'est la nature spéciale de cet être et le développement complet de cette nature. Mais dire qu'un être concret n'est tel, ou, ce qui revient ici au même, qu'un être n'est ce qu'il est que par le développement complet de sa nature,

c'est dire qu'il y a dans cet être des degrés ou moments différents, et que ces moments, bien qu'ils soient tous nécessaires, et qu'ils appartiennent tous à un seul et même être, à une seule et même nature, ne sont pas cependant identiques, et que par suite ils ne possèdent pas la même valeur et la même réalité ; c'est dire, en d'autres termes, qu'il y a dans cette nature un point de départ et un point d'arrivée, un point où elle est à peine elle-même, où elle existe sous sa forme la plus imparfaite et la plus élémentaire, et un point où elle a posé tout son contenu, et elle s'est complétement développée. Or, son point de départ constitue son état immédiat, ou, suivant l'expression hégélienne, son immédiatité, et, par contre, son point d'arrivée constitue le plus haut point de sa médiation, et par cela même de sa réalité. S'il en est ainsi, si le point de départ, voulons-nous dire, est le moment le plus immédiat, et le point d'arrivée le moment le plus médiat, les degrés intermédiaires constitueront autant de médiations à travers lesquelles un être va en développant sa nature, et en entrant ainsi de plus en plus en possession de sa réalité. Par conséquent, et pour simplifier la marche de l'exposition, nous dirons que chaque partie, chaque sphère du système contient un double moment, le moment immédiat et le moment médiat, quel que soit d'ailleurs le degré de la médiation, de telle sorte que ce système que nous nous sommes représenté plus haut comme une série de négations, nous pourrons nous le représenter aussi comme une série de négations immédiates et médiates tout ensemble.

Mais qu'est-ce que l'état immédiat ou l'immédiatité? Quelle est sa nature, et quelle est sa fonction ?

Et d'abord, l'immédiatité absolue est l'être absolu, l'être pur et absolument abstrait, l'être qui n'est que l'être. Voilà pourquoi Hégel emploie indistinctement les termes *immédiatité* et *être* pour exprimer les états immédiats de l'idée. Ainsi, en tant qu'il exprime cet état immédiat, l'être se reproduit en toutes choses, et marque toutes choses de sa forme, et non-seulement les choses existantes et réelles, mais les choses possibles aussi (1). Car le possible implique l'être comme un moment subordonné. Par conséquent, on peut dire en un certain sens que Dieu, l'homme, la plante, l'animal, etc., *sont* tous également, en tant qu'ils sont simplement, ou en tant qu'ils sont marqués de la détermination de l'être. On conçoit cependant comment à mesure que l'idée se développe, et qu'elle pose ses déterminations concrètes, l'être ou l'immédiatité se trouve par cela même modifiée et transformée, et comment elle soit précisément transformée par la nature concrète et spécifique de la détermination de l'idée dont elle fait le moment immédiat. L'immédiatité de l'animal, par exemple, ne saurait être exactement la même que celle de la plante, ou bien, l'immédiatité de la sensibilité ne saurait être exactement la même que celle

(1) C'est par une illusion du langage, et parce qu'on confond l'existence réelle et l'être qu'on dit que les possibilités *ne sont* pas. Les possibilités sont par cela même qu'elles sont des possibilités. Et non-seulement elles impliquent l'être, mais le non-être aussi, sans compter d'autres déterminations, telles que la quantité, la qualité, l'identité et la différence, etc., que la possibilité enveloppe dans son idée. Mais on dit surtout que la possibilité *n'est pas*, parce qu'en partant d'un point de vue purement empirique on n'accorde de réalité, et, comme on dit, de l'être qu'aux choses phénoménales et sensibles, et que par suite on se représente la possibilité comme dépourvue de tout être, de toute réalité.

de la conscience. Car bien que la plante et la sensibilité, en tant qu'elles sont, soient comme l'animal et la conscience, cependant l'être qui fait leur immédiatité n'est plus dans ces sphères qu'un moment subordonné, et différemment subordonné, subordonné, voulons-nous dire, suivant la nature spéciale de chacune de ces sphères, de telle sorte que quand nous disons la sensibilité *est*, la conscience *est*, nous disons bien que l'être est dans toutes les deux, mais nous disons aussi qu'il n'y est pas de la même façon. C'est comme lorsque nous disons que l'eau est dans le cristal et dans le sang, ou que le monde extérieur est dans la sensibilité et dans la conscience. L'eau est bien dans le cristal comme elle est dans le sang, mais elle n'est pas de la même façon dans tous les deux, et cela parce qu'elle est différemment transformée par la nature propre du cristal et par celle du sang. Il en est de même du monde extérieur dans la sensibilité et dans la conscience. Et ainsi l'être, en tant qu'immédiatité, se transforme suivant la nature spéciale des choses, et il devient leur virtualité, leur *en soi*, ou leur être *suivant la notion*, d'après les expressions hégéliennes. Et, en effet, lorsqu'on y regarde de près, et qu'on considère la question d'une façon systématique, on voit que la notion n'est que l'être développé, car on peut considérer l'être en tant que simple être comme constituant la virtualité de toutes choses, c'est-à-dire comme constituant la virtualité la plus abstraite et la plus indéterminée, laquelle, en se développant, c'est-à-dire en étant déterminée par le non-être et par les autres moments ou médiations de l'idée, devient la notion, ou, pour parler avec plus de précision, la virtualité ou l'immédiatité de la notion. C'est en ce sens que Hégel

dit quelque part que l'être en se développant ne fait que pénétrer plus profondément dans sa nature (1). Ce qui fait, en effet, la nature, l'essence intime de l'être c'est la notion, et plus encore que la notion, l'idée dont l'être n'est que le moment le plus extérieur et le plus abstrait. On peut donc dire en ce sens que l'être est la virtualité la plus abstraite et la plus indéterminée des choses, et que la notion est leur virtualité spéciale, concrète et déterminée.

Mais que devons-nous entendre par virtualité et par être *suivant la notion?* Et comment, et de quelle façon cette virtualité ou cet être suivant la notion constitue-t-il le moment immédiat de l'idée?

Comme on sait, Aristote avait déjà vu qu'il y a dans les êtres un élément potentiel (2). Suivant lui, toutes choses sont composées de deux éléments, de la puissance et de l'acte. La puissance est un substrat, une matière passive et indéterminée qui reçoit de l'acte sa forme et son activité. Et ce principe, Aristote ne l'a pas énoncé d'une façon purement générale et abstraite, mais il s'est efforcé de le déterminer, et de le suivre d'une façon concrète dans les divers moments du tout ou du système, autant du moins qu'il y a

(1) C'est ce qui explique pourquoi Hégel, bien qu'il distingue dans sa *Logique* les moments de l'*être* (*Seyn*), de l'*en-soi* (*Ansich*), de la *virtualité ou possibilité* (*Möglichkeit*), et de la notion (*Begriff*), emploie souvent indistinctement ces termes pour exprimer le retour de l'idée à l'état immédiat. C'est que tous ces termes expriment l'immédiatité, bien qu'ils l'expriment chacun à sa façon, et suivant le degré de l'idée qu'ils représentent.

(2) Nous disons Aristote, mais avant lui Platon aussi avait aperçu ce principe, comme le montrent sa théorie de la matière, et sa théorie du même et de l'autre. Seulement ce principe revêt une forme plus déterminée, et joue un rôle plus marqué dans la doctrine d'Aristote.

système dans sa doctrine. Car en jetant un regard profond sur le tout, il vit que, pendant que cet élément potentiel se reproduisait dans les choses, il allait en se transformant, et que dans la série des termes, tel terme qui n'est plus à l'état de simple puissance, mais que l'acte a formé et pénétré de sa nature, devient un moment potentiel, une matière passive à l'égard d'un autre terme supérieur et plus actif. C'est ainsi que dans le rapport du mâle et de la femelle, le mâle est l'acte et la femelle la puissance, ou que dans une œuvre d'art le marbre est le principe passif et formé, et le sculpteur le principe actif et formateur; comme c'est aussi en suivant cette pensée qu'Aristote est arrivé à sa fameuse théorie des deux intelligences, de l'intelligence passive et de l'intelligence active (1). Or, c'est cet élément potentiel qui dans Hégel a pris la forme de l'immédiatité, et c'est pour cette raison que nous avons appelé l'immédiatité une virtualité, et que Hégel lui-même l'appelle parfois de ce nom. Cependant, la puissance d'Aristote reçoit dans la théorie hégélienne une autre et plus profonde signification, et elle s'y trouve, pour ainsi dire, transformée par la pensée systématique qui a engendré cette théorie. Et, en effet, le défaut de la conception aristotélicienne vient surtout de ce qu'elle n'est pas l'œuvre d'une pensée vraiment spéculative et systématique. Car la puissance et l'acte y sont conçus d'une façon empirique, et y sont développés de même, ce qui fait qu'on ne

(1) Voy. sur ce point *Philosophie de la nature*, vol. III, p. 626 et 636.

sait trop ni ce qu'est la puissance, ni ce qu'est l'acte, ni comment ils sont unis, ni comment ils se développent et se transforment. Qu'est-ce qu'en effet la puissance d'Aristote? C'est, dit-on, la matière. Et Aristote lui-même semble l'avoir identifiée avec la matière, puisqu'il dit que toutes choses sont composées de matière et de forme. Prenons donc que ce soit la matière. Or, est-il bien vrai que la matière n'est qu'une simple puissance? C'est précisément parce qu'on l'envisage d'une façon extérieure et non systématique qu'elle peut apparaître ainsi, qu'elle peut apparaître, voulons-nous dire, comme un être ou une substance destituée de toute détermination et de toute forme. Mais il est évident que par cela même qu'elle se distingue de la forme, et qu'elle est opposée à la forme, la matière ne saurait être une simple puissance, car elle n'est opposée à la forme que parce qu'elle est douée d'une nature propre et déterminée, et d'une vertu intrinsèque qui, dans son indétermination même, résiste à la forme et entre en conflit avec elle. Et puis la matière ne se distingue-t-elle pas de l'espace, et ne remplit-elle pas l'espace? Et cela ne montre-t-il pas qu'elle est déjà un principe concret qu'on ne saurait concevoir comme une simple puissance? En outre, pourquoi la matière est-elle la puissance? Pourquoi, en d'autres termes, la matière et la puissance sont-elles, suivant Aristote, une seule et même chose? C'est apparemment que la matière est l'élément le plus indéterminé, le principe qui est le plus éloigné de la forme, et le plus opposé à la forme. Or, il n'est point exact que la matière soit le principe le plus indéterminé, car, sans aller chercher d'autres

arguments, parmi les principes énumérés par Aristote lui-même, nous en trouvons un plus indéterminé que la matière, nous voulons dire l'être. Ceci montre comment Aristote énumère et combine les termes d'une façon empirique, sans les déterminer ni les démontrer; ce qui le conduit aussi à confondre leur signification et leur sphère, car la matière appartient à la nature, tandis que la puissance, de quelque manière qu'on l'entende, appartient à la logique, et à une sphère déterminée et concrète de la logique. Mais lors même qu'on admettrait que la matière et la puissance sont une seule et même chose, et qu'on admettrait aussi que toutes choses sont composées de matière et de forme, ou de puissance et d'acte, la puissance et l'acte n'en demeurent pas moins dans la doctrine d'Aristote des termes non démontrés. Car démontrer, c'est montrer la nécessité idéale des termes et de leur passage de l'un dans l'autre, et c'est montrer cette nécessité d'une façon déterminée, et comment chaque moment est un moment nécessaire du tout (1). Et c'est ce qui n'a pas lieu dans cette doctrine, ce qui fait que non-seulement on y confond la matière et la puissance, mais que la matière et la forme n'y sont pas déduites, et qu'elles s'y rencontrent et passent l'une dans l'autre, en quelque sorte, par accident, et nullement en vertu d'une nécessité intérieure et comme des moments d'un seul et même principe (2). Et cette in-

(1) Voyez sur ce point notre *Introduction à la Philosophie* de Hégel, ch. IV, § 5, et notre *Introduction à* sa *Logique*, ch. X-XII.

(2) La matière et la forme se trouvent, il est vrai, ramenées chez Aristote à l'unité de leur principe dans l'acte absolu, dans la pensée de la pensée. Et c'est là une vue profonde, car l'unité absolue des con-

détermination de la matière et de la forme en général se reproduit dans les autres parties de la théorie aristotélicienne. L'intellect actif, par exemple, et l'intellect passif n'y sont, eux aussi, que juxtaposés. Dire qu'il y a un intellect actif et un intellect passif, donner même une certaine description de ces deux intellects, ce n'est pas là l'essentiel. L'essentiel c'est de démontrer comment et pourquoi il y a un intellect passif, et comment et pourquoi cet intellect se transforme en l'intellect actif, et se retrouve dans cet intellect, ou, pour parler avec plus de précision, c'est démontrer comment ces deux intellects appartiennent à une seule et même idée qui se développe en tant qu'intellect à travers leurs différents moments, et qui pose ainsi ses différences et sa véritable unité. Et c'est là ce qu'a accompli Hégel. En effet, et pour nous renfermer ici autant que possible dans le point en question, par cela même que la doctrine hégélienne est l'œuvre de la pensée systématique, toutes les sphères et tous les moments y sont déduits et déterminés, et déterminés comme des moments d'un seul et même système, d'une seule et même idée. C'est ainsi que la puissance indéterminée d'Aristote y devient un élément déterminé, c'est-à-dire l'immédiatité.

Qu'est-ce que l'immédiatité? L'immédiatité est un moment, et le moment le plus abstrait de la forme absolue, là-

traires ne saurait s'accomplir qu'en un seul point; et ce point est la pensée. Mais par cela même que cette pensée n'est pas la pensée systématique, la pensée qui pose d'une façon déterminée les différents moments du tout, elle vient elle aussi s'ajouter à la doctrine d'une façon extérieure et accidentelle, et y apparaît comme une pensée abstraite et vide, comme une pensée solitaire qui n'engendre et n'enveloppe pas le tout.

quelle par cela même se reproduit, en tant que forme, dans toutes les parties du système (1). L'immédiatité n'est point la puissance, mais il y a dans la puissance un moment immédiat, comme il y a un moment immédiat dans la substance, dans la cause et dans toute autre sphère en général (2). Nous disions que l'immédiatité est le moment le plus abstrait de la forme absolue. Mais il est plus exact de dire que c'est le moment le plus abstrait de la forme absolue dans les diverses sphères à travers lesquelles se développe cette forme, comme en général partout où se reproduit la forme absolue, c'est-à-dire dans toutes les parties du système. D'où il suit que l'immédiatité, tout en demeurant toujours ce qu'elle est, devient en même temps une immédiatité de plus en plus concrète, ou, si l'on veut, l'immédiatité de termes de plus en plus concrets. Sous ce rapport, on peut dire que l'immédiatité de l'être est, d'un côté, la même que celle de la notion, mais que, de l'autre, l'im-

(1) Nous avons à peine besoin de rappeler qu'en disant *forme* nous n'entendons pas dire que la logique, et les déterminations logiques, ne sont que de simples formes sans contenu, mais seulement qu'on peut les considérer comme des formes relativement aux sphères plus concrètes du système, c'est-à-dire à la nature et à l'esprit. La forme logique a son contenu spécial, et ce contenu est la détermination, ou catégorie logique elle-même, et l'ensemble de ces catégories. La catégorie logique se reproduit, par conséquent, comme forme et comme contenu dans les autres parties du système.

(2) Il n'y a pas de puissance ou possibilité absolue, laquelle serait aussi la passivité absolue. La passivité absolue est une abstraction. C'est le produit de la pensée non spéculative, et qui ne sait pas développer et saisir l'unité des contraires. Ainsi lorsqu'on se représente la matière comme absolument passive on ne fait pas attention que l'acte véritable n'est tel que dans et par la matière, et que par suite la matière attire l'acte, et agit sur l'acte tout aussi bien que l'acte agit sur la matière.

médiatité de la notion est plus concrète que celle de l'être, par là que c'est l'immédiatité d'un terme plus concret, comme on peut dire aussi que l'immédiatité du système céleste est la même que celle de la plante, et qu'en même temps l'immédiatité de la plante est plus concrète que celle du système céleste.

Mais sur quel principe est fondé ce moment immédiat auquel reviennent les divers degrés, les diverses évolutions de l'idée, et qui joue un rôle si important dans la doctrine hégélienne? Et n'y aurait-il pas là un principe artificiel et inventé pour le besoin du système?

Pour répondre à cette question, nous pourrions nous borner à renvoyer le lecteur à la logique hégélienne. Car, comme c'est cette logique qui contient le fondement et la justification de ce principe, c'est aussi en entendant cette logique qu'on en entendra la raison véritable. Nous voulons cependant entrer dans quelques considérations pour ainsi dire exotériques, qui pourront en faire ressortir le sens et l'importance.

Et d'abord, si ce principe apparaît comme une sorte d'artifice et d'expédient, c'est précisément qu'on le considère du point de vue et avec les habitudes du rationalisme et de l'ancienne métaphysique, c'est-à-dire du point de vue de la pensée abstraite et non systématique. Et, en effet, l'unité concrète est l'unité systématique, laquelle est aussi la réalité véritable, et la réalité véritable dans le tout comme dans les parties, dans les déterminations spéciales de l'idée comme dans l'idée absolue, de telle sorte que la pensée qui brise cette unité et qui se meut hors de cette unité, se meut aussi hors de la réalité, et ne saisit de la réalité que l'ombre,

ou tout au plus que des fragments. Et c'est là la pensée abstraite qui est aussi, et par cela même, la pensée indéterminée. Car la pensée déterminée est la pensée qui déduit et développe les différents moments du tout comme des moments d'une seule et même idée, d'une seule et même réalité, ce qui constitue aussi la pensée systématique. La réalité de l'animal, ou, si l'on veut, de l'animalité, est dans son idée totale et systématique. Elle n'est pas, voulons-nous dire, dans telle partie ou tel moment de l'animalité, mais dans tous les moments essentiels de l'animalité systématiquement développés. Mais l'animalité n'est qu'un système dans un système, et elle n'est un système que parce qu'elle est dans ce système, et en tant que partie de ce système. Par conséquent, elle n'est et ne saurait être entendue que dans ce système, et en tant que son être et sa fonction sont essentiellement et nécessairement déterminés comme moments de ce système, et à tel point de son développement, ce qui fait que hors de ce système, et non-seulement hors de ce système, mais hors de ce point déterminé de son développement, elle ne saurait ni être, ni être entendue. Car l'animal, par cela même qu'il est un système et dans un système, présuppose, d'un côté, certaines conditions, certains moyens sans lesquels il ne saurait exister, et, d'un autre côté, il est lui-même une présupposition et un moyen pour d'autres fins et d'autres sphères plus hautes et plus concrètes.

Si telle est la pensée qui saisit la vérité et la réalité des choses, la pensée qui brise cette unité et qui se meut hors du système est la pensée qui se meut dans des abstractions vides, c'est la pensée indéterminée qui, par cela même,

mêle et confond les êtres et les sphères diverses de l'existence. Cette pensée, en effet, peut bien penser d'une certaine façon l'animal, la plante, le système planétaire, comme elle peut penser la cause, la substance, le bien, le beau, etc.; mais elle ne saurait dire ni ce que sont ces choses, ni pourquoi elles sont, ni comment elles appartiennent toutes à un seul et même système, ni enfin, et par cela même, quelle est la place qu'elles occupent, et la fonction qu'elles exercent dans ce système. Et c'est précisément cette pensée qui ne saurait non plus entendre l'immédiatité, et qui ne voit dans l'immédiatité qu'un principe arbitraire inventé pour étayer la théorie. Car l'immédiatité est un moment du système, qui ne peut être entendu hors du système et de la pensée systématique (1). Et, en effet, un système (et il faut bien admettre que l'univers est un système, et il n'y a pas de pensée plus irrationnelle que celle qui ne veut point reconnaître ce principe), un système, disons-nous, n'est un système que parce que les divers éléments et les sphères diverses qu'il renferme sont à la fois séparés et unis, ou, si l'on veut, sont à la fois eux-mêmes et autres qu'eux-mêmes, et cela de telle façon que pendant que chacun d'eux se meut et se développe au-dedans de lui-même et dans ses propres limites, il atteint une limite extrême où il se trouve annulé et absorbé dans son contraire. Car cette négation et cette absorption non-seulement impliquent, comme nous venons

(1) Ici, il va sans dire, nous ne pouvons donner qu'une idée générale de ce principe. Car il en est de ce principe comme de tout autre principe en général. C'est seulement en le voyant fonctionner dans le système qu'on peut le bien entendre.

de le voir, que la sphère niée et absorbée est plus abstraite que la sphère dans laquelle elle se trouve absorbée, mais qu'elle est limitrophe de cette sphère et, pour ainsi dire, y touche sans pouvoir la contenir et la réaliser. Ce qui nie et absorbe la plante ce n'est pas le système solaire ou le cristal, mais c'est l'animalité à laquelle la plante atteint, sans pouvoir la réaliser, de même que ce qui nie et absorbe l'être inorganique ce n'est pas une sphère quelconque, mais l'être organique. Le mouvement du système est, par conséquent, un mouvement d'évolution et d'involution tout ensemble ; car, pendant que l'être concret marque un nouveau développement dans le tout, il enveloppe les moments plus abstraits dans son unité. C'est ici que vient se placer l'immédiatité comme moment nécessaire du passage d'une sphère à l'autre, d'une sphère abstraite à une sphère plus concrète. Il faut, en effet, que l'être concret (qui, comme nous l'avons vu, nie en vertu de sa nature spécifique l'être abstrait, et dont la réalité consiste dans le développement de cette nature, et dans la reproduction de l'être abstrait au dedans de lui-même), il faut, disons-nous, que cet être *soit simplement*, ou, ce qui revient au même, qu'il soit d'une façon immédiate d'abord, pour être d'une façon médiate ensuite, c'est-à-dire pour se déterminer et se développer, et cela à quelque sphère qu'appartienne l'être en question. Ainsi la cause, la notion, etc., *sont* d'abord, et puis elles sont la cause, la notion, c'est-à-dire elles sont ce qui constitue leur nature et leur sphère propre et spécifique, de même que la plante, l'animal, etc., doivent être d'abord pour développer ensuite les différents moments qui font leur réalité. Il suit de

là que le premier moment de la négation de l'être abstrait par l'être concret, moment qui marque le passage de l'un à l'autre, est un moment immédiat. Mais par cela même que l'immédiatité est dans le système, et qu'elle est une partie du système, elle varie, nous venons de le voir, avec le système et les degrés de son développement, et, par suite, elle se transforme avec la nature des termes, c'est-à-dire elle devient elle aussi une immédiatité de plus en plus concrète.

Mais qu'y a-t-il dans l'immédiatité? Et quelle est sa fonction, soit relativement à la sphère qu'elle nie et absorbe, soit relativement à la sphère elle-même dont elle constitue le moment immédiat?

Et d'abord, l'immédiatité de l'être concret contient déjà tous les moments précédents ou abstraits, et il les contient non-seulement quantitativement et comme une addition, mais qualitativement et comme annulés par la nature spéciale de l'être concret, dont elle constitue l'état immédiat, et comme unifiés dans cette nature. On peut dire qu'elle les contient *virtuellement*, si l'on entend ce mot en ce sens, que ces moments n'y sont pas comme de simples possibilités, mais avec leur réalité. Seulement, cette réalité n'a pas encore été médiatisée par et dans la réalité de l'être concret. Ainsi, dans l'immédiatité de la plante il y a l'air, l'eau, la couleur, la saveur, la nature chimique, etc., et toutes ces choses y sont non comme elles sont en elles-mêmes, l'eau, par exemple, en tant que simple eau, la couleur, en tant que simple couleur, etc., mais en tant qu'elles sont déjà annulées comme telles par la nature de l'être organique. Car, de même que l'être n'est plus

l'être dès qu'il est touché par la pensée, sans que cependant il devienne dans ce premier contact la pensée; ainsi, dès que l'être inorganique est touché par l'être organique, il n'est plus l'être inorganique, sans que cependant il se trouve encore transformé en l'être organique. C'est en ce sens que l'immédiatité est une virtualité. Maintenant, cette immédiatité ou cette virtualité ainsi entendue, par cela même qu'elle n'est qu'une virtualité, constitue le moment le plus abstrait et le plus imparfait des choses, quelque concrète d'ailleurs que puisse être la détermination ou la sphère à laquelle elle appartient. La pensée elle-même, qui est l'être le plus concret, est dans sa forme immédiate la pensée la plus imparfaite. C'est la pensée qui ne pense que l'être, qui nous dit simplement que les choses sont. C'est la pensée qui est encore enveloppée dans la nature, et qui s'en distingue à peine, ou, pour mieux dire, ce n'est pas la pensée, mais la sensation. D'où il suit qu'un être à l'état immédiat est à peine lui-même, qu'il ne s'est pas encore affranchi des imperfections de la sphère limitrophe d'où il prend son point de départ, et qu'il absorbe, et que, par conséquent, il n'est pas encore entré en possession de sa nature propre et spécifique, — qu'il est *en soi*, mais qu'il n'est pas *pour soi*. Par conséquent encore, ce n'est qu'en se médiatisant, c'est-à-dire en développant ses différences et ses oppositions qu'il pose cette nature. C'est ainsi que dans sa forme immédiate l'animal se distingue à peine de la plante, et que la plante, à son tour, se distingue à peine de l'être inorganique ou de l'être chimique, et ce n'est qu'en se médiatisant que la plante et l'animal atteignent chacun dans sa sphère à leur nature

véritable. Mais l'être concret est l'être médiat, et plus il est concret et plus il est médiat. Par conséquent, dire que le système va de l'abstrait au concret, c'est aussi dire qu'il va de l'immédiatité à la médiation. Or, plus la nature d'un être est concrète ou médiate, et plus elle est parfaite, et cela parce qu'elle va de plus en plus en s'approchant de l'unité absolue, et qu'elle contient et exprime à sa façon, mieux qu'une sphère moins concrète, cette unité. Par conséquent, ce qui meut le système, ce qui le fait passer d'un moment à l'autre, d'une sphère à l'autre, c'est la médiation, laquelle est aussi une négation en tant qu'elle nie l'immédiatité. D'où il suit que l'unité absolue, qui n'est absolue que parce qu'elle est l'unité la plus concrète, est aussi l'unité la plus médiate et la plus négative. Elle est, suivant l'expression hégélienne, l'absolue négativité. Cette négativité est l'esprit.

CHAPITRE III.

L'ESPRIT EN TANT QU'IDÉE ET EN TANT QUE SYSTÈME.

Ainsi, l'esprit est l'unité absolue, mais l'unité qui est aussi l'absolue négativité, ou, si l'on veut, l'absolue négation de la négation. Quelque abstraite que puisse être encore une telle conception de l'esprit, elle nous offre cependant déjà une conception plus haute que celle de l'ancienne métaphysique, de la métaphysique de l'entendement qui se représente l'esprit en général comme simple et identique avec

lui-même, et l'esprit absolu comme être, ou même comme un *ens extramundanum*, faisant ainsi de l'esprit une espèce de *caput mortuum*, ou tout au plus un agrégat d'éléments arbitraires, fortuits et indéterminés. C'est là, disons-nous, une haute conception, et, en un certain sens, la conception absolue de l'esprit, en ce que l'esprit n'est esprit que par cette négation. Cependant, elle n'est, elle aussi, qu'une conception abstraite et indéterminée, car c'est bien plutôt la forme, l'élément logique que la nature concrète, la réalité propre et spécifique de l'esprit qu'elle exprime. C'est cette nature et cette réalité qu'il s'agit maintenant de déterminer.

Et d'abord, nous dirons d'une manière générale que l'esprit est une certaine idée, et, de plus, que cette idée est un système ou une idée systématique. Car l'idée et le système sont inséparables, et cela de telle façon que hors du système l'idée n'est qu'une abstraction, et que, par conséquent, il ne saurait y avoir d'idée réelle hors du système, et réciproquement, qu'il n'y a pas de système hors de l'idée. Si, en effet, l'idée est, comme nous le prétendons et comme nous le démontrons, le principe des choses c'est l'idée qui peut seule engendrer le système et en lier rationnellement les parties. Maintenant, que l'esprit soit une idée, et qu'il appartienne au système général des idées, c'est là un point que nous avons examiné ailleurs (1), et que nous devons ici admettre comme une présupposition et un postulat. Par conséquent, nous ne le reprendrons ici qu'autant et dans la mesure que l'exige

(1) C'est-à-dire dans la plupart de nos écrits.

la question qui nous occupe, savoir, la détermination de l'idée de l'esprit.

Et d'abord, il est clair que si les choses sont, et si elles sont ce qu'elles sont, c'est que l'idée est, et qu'elle les fait ce qu'elles sont. Enlevez l'idée, et l'univers n'est plus qu'un accident. Dire qu'il y a au-dessus de l'idée un être, une nature transcendante qui échappe à l'intelligence, c'est tomber dans une étrange inconséquence, car c'est affirmer l'existence d'un monde dont on avoue en même temps qu'on n'a pas la moindre notion, et où l'on place cependant la raison dernière des choses. Mais on tombe dans une inconséquence plus étrange encore lorsqu'on va chercher cette raison dans la volonté et la puissance divines, ou dans ce qu'on appelle acte créateur. Dans le premier cas, en imaginant (nous disons imaginant, parce que ce n'est pas la pensée, mais l'imagination qui enfante ces conceptions) un certain monde transcendant et inaccessible de lois et d'essences, on se représente du moins une certaine raison indéterminée qui engendre et gouverne les choses. Mais dans la puissance divine ou dans l'acte créateur, lorsqu'on y regarde de près, on n'y découvre absolument rien, ou, si l'on y découvre un sens, ce sens lui vient précisément de cette idée qu'on ne veut point reconnaître, et sans laquelle cependant celui-là même qui ne veut point la reconnaître ne pourrait balbutier le son le plus obscur, ni sur l'acte créateur, ni sur un autre être quelconque. Et, en effet, lorsque j'invoque cet acte mystérieux, cet *obscurum per obscurius* qui doit cependant illuminer mon intelligence et me donner la clef de mon être, et de l'être des choses en général, ou je le pense d'une façon quelconque, ou je

ne le pense point. Si je ne le pense point, en disant acte créateur, c'est comme si je disais Pégase ou Apollon, en d'autres termes, c'est comme si je ne disais absolument rien. Il faut donc que je le pense. Mais le penser, c'est en avoir une certaine notion, et nullement une notion subjective et arbitraire, mais une notion objective déterminée, c'est, voulons-nous dire, le penser en tant qu'idée, et en tant qu'idée qui fait toute sa réalité. Ce qui deviendra plus évident encore si l'on examine la forme et le contenu de cette prétendue opération transcendante de la divinité. Cet acte, en effet, est l'œuvre de la raison absolue, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus éloigné d'une volonté et d'une puissance arbitraires et accidentelles, et ce qu'il contient c'est ni plus ni moins la nature des choses qu'il tirerait, comme on dit, du néant. Or, s'il y a pensée irrationnelle et absurde, faite pour bouleverser la nature des choses et la raison, et, qui plus est, pour renverser ce prétendu acte créateur lui-même, c'est bien celle-là. Car si les choses sont ce qu'elles sont, non par leur essence, par leur nature intrinsèque et absolue, mais par l'acte créateur qui leur a donné cette nature, c'en est fait de la loi, de la raison et de la vérité. D'après cela, l'être géométrique et le nombre ne seraient pas absolument ce qu'ils sont, mais seulement parce que l'acte créateur les aurait faits ainsi, à telles enseignes qu'ils pourraient très-bien être toute autre chose si l'acte créateur les avait faits ou les faisait autrement qu'ils ne sont. Et le temps, et l'espace, et la matière, et la lumière, toutes choses, en un mot, se trouveraient dans la même condition. Si le feu, par exemple, échauffe et brûle, ou si l'intelligence entend, ce n'est pas parce que le feu est le feu, et que l'intelligence est

l'intelligence, mais parce que l'acte créateur les a faits ce qu'ils sont. Et l'acte créateur lui-même qu'est-il ? Cet acte qui a fait toutes choses est l'être le plus capricieux et le plus irrationnel qu'on puisse imaginer, et il faut dire de lui que ce n'est pas la raison, mais le caprice et l'indétermination absolus. Au fond, cette conception de la création, lorsqu'on l'examine de près et qu'on la dépouille des mots sonores de divine providence, de toute-puissance divine, etc., dont l'entoure une psychologie superficielle ou une soi-disante métaphysique, n'est qu'une espèce d'atomisme où le principe déterminant, si toutefois on peut l'appeler de ce nom, est l'accident, et par conséquent, c'est la conception la plus opposée à la vraie providence et à la toute-puissance véritable.

L'idée ou l'accident, et par suite la négation de toute science et de toute vérité, voilà le dilemme absolu auquel on ne saurait échapper. Supprimez l'idée, nous le disons encore, et il n'y aura plus que l'accident, et un accident qui envahit et atteint le tout, la cause comme l'effet, l'être créateur comme l'être créé, et plus l'être créateur que l'être créé, puisque l'absence de toute loi et de toute nécessité rationnelle et absolue dans le second vient précisément de l'absence de toute loi et de toute nécessité dans le premier. Dieu est l'idée, et c'est en tant qu'idée qu'il a créé et crée éternellement : c'est là le vrai, c'est là où la science et la vérité ont leur fondement absolu. C'est l'idée qui est la force, la puissance et la nécessité, cette nécessité qui fait que les choses sont, qu'elles sont ce qu'elles sont, et qu'elles ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, et qui, par cela même, est la source de la liberté vé-

ritable. Car la liberté, de quelque façon qu'on se la représente, et dans quelque sphère qu'on la prenne, n'est la liberté qu'en tant que moment déterminé de l'idée.

Ainsi, si l'esprit est l'unité, il est l'unité en tant qu'idée, ou, ce qui revient au même, il est l'idée qui existe en tant qu'idée et dans son unité. Ce qui nous donne déjà une notion plus déterminée, plus concrète et plus réelle de l'esprit. Car elle ne nous dit pas seulement que l'esprit est l'unité et l'idée, ou une certaine idée en général, mais que c'est l'idée qui existe dans son unité, et partant en tant qu'idée, ou, suivant le langage hégélien, que c'est l'idée qui n'est plus extérieure à elle-même, qui n'est plus pour un autre qu'elle-même, ainsi que cela a lieu dans la nature, mais qui est pour elle-même, et qui est à elle-même, et en elle-même son propre objet. Et ainsi l'esprit est la sphère de l'idéalité proprement dite, en ce sens que toutes choses, ou, si l'on veut, la nature et la logique y sont idéalisées, c'est-à-dire y sont ramenées à l'idée et à l'unité de l'idée. Et c'est en ce sens aussi que l'esprit est la négativité absolue. Car en idéalisant les choses il nie leur être, et il le nie en l'absorbant dans son unité.

Mais l'idée, disons-nous encore et surtout, est un système. Et c'est là le difficile, car le difficile n'est pas d'entendre d'une façon vague et indéterminée que Dieu est un, mais qu'il est un d'une unité concrète, c'est-à-dire qu'il est un et plusieurs, ou une trinité. Ou bien, le difficile n'est pas d'entendre qu'il y a un être fini et un être infini, mais c'est d'entendre leur unité, ou, comme on dit, leur rapport. Dire que le sang est un composé d'albumine, de fer, d'eau, etc., c'est dire, sans doute, quelque chose; mais

ce qu'il faut dire et montrer avant tout, c'est comment, par quelles transformations et en vertu de quelle nécessité ces choses se trouvent réunies dans le sang, et sont devenues sang. Entendre le système solaire, c'est chose difficile. Mais entendre comment le système solaire, le cristal, la plante, etc., sont tous engendrés par un seul et même principe, et appartiennent à un seul et même système c'est chose plus difficile encore. C'est là, disons-nous, le difficile, et ce qu'il y a de plus difficile, parce que c'est là que résident le réel et le vrai. Car le vrai et le réel ne sont pas dans l'abstraction, ou, si l'on veut, dans l'être abstrait, mais dans l'être concret, lequel est essentiellement un système. Ce qui s'applique au tout comme aux parties; car le système est la forme du tout, parce qu'elle est la forme des parties, et réciproquement elle est la forme des parties, parce qu'elle est la forme du tout; ce qui revient à dire que la forme systématique est la forme une et absolue qui pénètre, façonne et organise toutes choses. Si, en effet, cette forme n'était pas à la fois la forme du commencement et de la fin ainsi que des moments intermédiaires, ni le commencement ne serait le commencement de la fin, ni la fin ne serait la fin du commencement, ni les moments intermédiaires ne seraient non plus les moments du commencement et de la fin, et, par suite, l'univers ressemblerait, pour nous servir de la comparaison d'Aristote, à un mauvais drame où les personnages et les événements paraissent on ne sait trop pourquoi et comme au hasard. Ainsi le sang n'est un être réel qu'en tant que système; mais il n'est un système que parce qu'il est le moment d'un autre système, de l'organisme animal, lequel à son tour n'est un système que parce

qu'il est dans un autre système, et ainsi de suite. Ou bien la cause n'est cause réelle que parce qu'elle forme un système avec l'effet; et ce système que forment la cause et l'effet n'est tel que parce qu'il se rattache à d'autres systèmes qu'il présuppose, ou par lesquels il est présupposé. Et il en est de même de toutes choses; de telle façon que la réalité d'un être est inséparable du système, et que hors du système cet être n'est, comme nous venons de le faire observer, qu'une abstraction. Mais l'abstraction est, au fond, le caprice, l'indétermination et l'accident. En abstrayant, c'est-à-dire en brisant le système, en isolant et en prenant d'une façon arbitraire et accidentelle ses parties, on peut tout penser de toute chose, on peut unir ou séparer, et même supprimer toute chose à volonté. Dans le système, le soleil et les planètes, l'être inorganique et l'être organique occupent une sphère, et remplissent des fonctions déterminées, déterminées par leur nature spéciale et par les conditions qu'ils présupposent, et qu'ils enveloppent dans leur unité. Hors du système ces mêmes êtres ne sont plus que des abstractions indéterminées, des possibilités indéfinies à l'égard desquelles l'imagination peut se donner libre carrière, et se forger toute espèce de fantômes. Ainsi nous voyons bien que l'animal est constitué de telle façon, et qu'il se produit dans telle sphère déterminée. Mais en l'isolant du tout on pourra très-bien le placer ailleurs, dans les étoiles ou dans les nébuleuses, soit en lui attribuant les mêmes formes et les mêmes habitudes, soit en lui en attribuant d'autres tout aussi arbitraires que la nouvelle demeure où on l'aura transplanté. C'est par ce même procédé qu'on transporte l'homme dans la lune, comme c'est à

l'aide de ce procédé qu'on pourra supposer le système planétaire, et dans le système planétaire la terre, et dans la terre l'homme et son histoire, toutes choses, en un mot, autres qu'elles ne sont, et qu'on pourra en changer la nature et les rapports. Or dès qu'une chose peut être autrement qu'elle n'est, la raison et la nécessité de son existence disparaissent par cela même. Quelle nécessité y a-t-il, en effet, que la terre, la lumière, l'espace, le nombre, la matière, etc., soient, s'ils peuvent être autrement qu'ils ne sont? Ainsi en brisant le système non-seulement on fausse et l'on bouleverse la nature et les rapports des êtres, mais on les supprime, et on ne laisse en réalité que l'accident (1).

S'il en est ainsi, si la réalité des choses, voulons-nous dire, et leur constitution systématique sont inséparables, ou, ce qui revient au même, si le système constitue la réa-

(1) Il n'est pas difficile de voir que c'est cette absence d'une vue et d'une investigation systématiques qui est la source de toute erreur et de toute fausse théorie. Des conceptions telles que la paix perpétuelle, l'égalité sociale, la suppression de la douleur et du mal, la science devenue le patrimoine de tous les hommes, l'individu, le bonheur et l'intérêt de l'individu érigés en principe et en fin suprême de la vie politique n'ont pas d'autre origine. Car elles viennent de ce qu'au lieu de considérer la nature humaine, c'est-à-dire l'esprit en tant que système et dans sa réalité concrète, on en prend d'une façon arbitraire et extérieure une détermination, une partie qu'on substitue, pour ainsi dire, violemment au tout, et dont on fait le principe le plus essentiel, tandis qu'on en exclut d'autres parties qui sont tout aussi essentielles, et plus essentielles peut-être qu'elle. Dans d'autres sphères de la science, celui qui dit que la pensée c'est le cerveau, ou qui veut ramener l'organisme à la chimie, ou la chaleur au mouvement, n'est conduit à ces fausses conceptions où l'on confond des choses différentes que parce qu'il ne pense pas systématiquement ces choses. Car c'est seulement en pensant systématiquement les êtres qu'on peut entendre leur nature, ainsi que leur identité et leur différence.

lité et la nécessité des choses, il est évident qu'en brisant le système on annulera par cela même leur connexion, et non-seulement leur connexion, mais leur nature propre et spécifique. Par connexion nous entendons ici ce rapport qui fait le passage d'une détermination à l'autre, d'une sphère à l'autre (1). On pourrait croire au premier coup d'œil qu'il n'y a pas entre cette connexion ou ce passage et la nature des êtres un rapport déterminé et nécessaire. Mais c'est précisément lorsqu'on ne pense pas les êtres systématiquement que la chose apparaît ainsi. Car dans le système et dans la réalité ce passage est déterminé par la nature même des termes qui passent les uns dans les autres. Comme nous venons de le remarquer, l'être ne passe pas dans l'objet, ou dans le système planétaire, ou dans l'esprit, etc., mais dans le terme qui lui est limitrophe (2), c'est-à-dire le non-être. Le système planétaire,

(1) Le vrai et absolu rapport des êtres est, en effet, engendré par le passage d'une détermination à une autre qui est identique avec la première et qui en diffère tout à la fois, ou, si l'on veut, par une détermination qui se différencie elle-même, et devient autre qu'elle-même (voy. plus haut, ch. II, et plus loin, ch. VI). — Ainsi le non-être n'est pas le non-être d'un terme quelconque, du système solaire, par exemple, mais c'est le non-être de l'être, et, par conséquent, c'est l'être lui-même qui en se posant passe dans le non-être. L'objet n'est pas non plus l'objet d'un terme quelconque, mais c'est l'objet du sujet. Par conséquent encore, l'objet se développe du sujet lui-même, ou, ce qui revient au même, le sujet passe en se développant dans l'objet. Et il en est de même des autres choses.

(2) Nous appelons *limitrophe* la détermination ou la sphère qui est opposée à une autre détermination ou à une autre sphère, et qui par cela même soutient un rapport d'identité avec elle. C'est là la connexion dialectique et vraiment rationnelle des êtres. Un terme ne passe ni dans un autre terme quelconque, ni dans un terme qui lui est identique, ou qui en diffère de tous points, mais il passe dans *son* contraire, c'est-

en tant que système purement mécanique, ne passe pas dans la plante, ou dans l'animal, etc., mais dans la lumière (1). Ou bien encore, l'être inorganique ne passe pas dans la famille, ou dans l'État, etc., mais dans l'être organique. En d'autres termes, de même que chaque être possède une nature spéciale et déterminée, de même il entre dans le tout d'une façon déterminée, c'est-à-dire il y entre dans telle sphère, et dans tel moment du système. Et c'est, nous le répétons, la nature spéciale des termes limitrophes qui détermine ce passage et ce point de rencontre. Et en effet, nous l'avons vu (p. 22 et suiv.) pendant qu'un terme se développe, d'un côté, au dedans de lui-même, et qu'il se développe en posant sa forme et son contenu conformément à sa nature, il se développe, d'un autre côté, pour atteindre une limite, c'est-à-dire pour devenir autre que lui-même et pour passer dans un autre terme, dans un terme plus haut et plus concret, de telle sorte que cette limite et ce passage se trouvent bien déterminés par la nature des deux termes limitrophes, mais plus par celle de l'un que par celle de l'autre, plus, voulons-nous dire, par la nature du terme concret que par celle du terme abstrait qui passe dans ce dernier. Soit un être quelconque, l'être chimique, par exemple. Il est aisé, d'abord, de voir que l'être chimique ne saurait se produire dans le tout d'une

à-dire dans le terme qui a avec lui un rapport d'identité et de différence tout à la fois. L'un ne passe ni dans l'esprit, ni dans l'un, mais dans le *plusieurs;* la folie ne passe ni dans le soleil, ni dans la folie, mais dans la conscience, et ainsi des autres oppositions.

(1) Nous n'avons pas besoin de rappeler qu'en citant ces exemples nous supposons chez le lecteur la connaissance de la *Logique* et de la *Philosophie de la nature* de Hégel.

façon fortuite et arbitraire, mais d'une façon nécessaire et déterminée, aussi déterminée et aussi nécessaire que le système planétaire, ou l'État, ou la religion, ou un autre être quelconque; ce qui veut dire que l'être chimique ne saurait ni venir là où vient l'un quelconque de ces êtres, ni passer indifféremment dans l'un d'eux, mais qu'il faut qu'il occupe le point déterminé du système qui le constitue ce qu'il est, comme il faut aussi qu'il passe dans tel autre être déterminé, c'est-à-dire dans l'être organique. Et il en est de même des autres parties ou moments du système. Mais qu'est-ce qui fixe, nous dira-t-on, dans le système, la place des diverses parties qui le composent, ainsi que leur point de jonction et leur passage de l'une dans l'autre? Quelle est cette nécessité qui fait que telle sphère est limitrophe de telle sphère plutôt que de telle autre? Pourquoi, par exemple, l'être chimique serait-il limitrophe de l'être organique plutôt que d'un autre être quelconque? Ou bien, pourquoi serait-ce la nature plutôt que la logique qui serait limitrophe de l'esprit?—A cette question on doit répondre que ce qui fixe la place des diverses parties c'est la nature systématique du tout, laquelle se détermine elle-même, en déterminant systématiquement la place et le rapport de ses parties. Car l'unité absolue, qui est une unité systématique, n'est pas cette unité hors des choses dont elle est l'unité, mais dans ces choses, et en systématisant ces choses. C'est comme l'État, autant qu'on peut comparer l'unité absolue à l'État. Car l'État, qui est l'unité de l'organisme social, n'est pas cette unité hors des choses—de l'individu, de la famille, de la propriété, etc.,—dont il est l'unité, mais dans ces choses, et en posant et en organisant ces choses. Or le système est,

en tant que système purement mécanique, ne passe pas dans la plante, ou dans l'animal, etc., mais dans la lumière (1). Ou bien encore, l'être inorganique ne passe pas dans la famille, ou dans l'État, etc., mais dans l'être organique. En d'autres termes, de même que chaque être possède une nature spéciale et déterminée, de même il entre dans le tout d'une façon déterminée, c'est-à-dire il y entre dans telle sphère, et dans tel moment du système. Et c'est, nous le répétons, la nature spéciale des termes limitrophes qui détermine ce passage et ce point de rencontre. Et en effet, nous l'avons vu (p. 22 et suiv.) pendant qu'un terme se développe, d'un côté, au dedans de lui-même, et qu'il se développe en posant sa forme et son contenu conformément à sa nature, il se développe, d'un autre côté, pour atteindre une limite, c'est-à-dire pour devenir autre que lui-même et pour passer dans un autre terme, dans un terme plus haut et plus concret, de telle sorte que cette limite et ce passage se trouvent bien déterminés par la nature des deux termes limitrophes, mais plus par celle de l'un que par celle de l'autre, plus, voulons-nous dire, par la nature du terme concret que par celle du terme abstrait qui passe dans ce dernier. Soit un être quelconque, l'être chimique, par exemple. Il est aisé, d'abord, de voir que l'être chimique ne saurait se produire dans le tout d'une

à-dire dans le terme qui a avec lui un rapport d'identité et de différence tout à la fois. L'un ne passe ni dans l'esprit, ni dans l'un, mais dans le *plusieurs;* la folie ne passe ni dans le soleil, ni dans la folie, mais dans la conscience, et ainsi des autres oppositions.

(1) Nous n'avons pas besoin de rappeler qu'en citant ces exemples nous supposons chez le lecteur la connaissance de la *Logique* et de la *Philosophie de la nature* de Hégel.

façon fortuite et arbitraire, mais d'une façon nécessaire et déterminée, aussi déterminée et aussi nécessaire que le système planétaire, ou l'État, ou la religion, ou un autre être quelconque; ce qui veut dire que l'être chimique ne saurait ni venir là où vient l'un quelconque de ces êtres, ni passer indifféremment dans l'un d'eux, mais qu'il faut qu'il occupe le point déterminé du système qui le constitue ce qu'il est, comme il faut aussi qu'il passe dans tel autre être déterminé, c'est-à-dire dans l'être organique. Et il en est de même des autres parties ou moments du système. Mais qu'est-ce qui fixe, nous dira-t-on, dans le système, la place des diverses parties qui le composent, ainsi que leur point de jonction et leur passage de l'une dans l'autre? Quelle est cette nécessité qui fait que telle sphère est limitrophe de telle sphère plutôt que de telle autre? Pourquoi, par exemple, l'être chimique serait-il limitrophe de l'être organique plutôt que d'un autre être quelconque? Ou bien, pourquoi serait-ce la nature plutôt que la logique qui serait limitrophe de l'esprit?—A cette question on doit répondre que ce qui fixe la place des diverses parties c'est la nature systématique du tout, laquelle se détermine elle-même, en déterminant systématiquement la place et le rapport de ses parties. Car l'unité absolue, qui est une unité systématique, n'est pas cette unité hors des choses dont elle est l'unité, mais dans ces choses, et en systématisant ces choses. C'est comme l'État, autant qu'on peut comparer l'unité absolue à l'État. Car l'État, qui est l'unité de l'organisme social, n'est pas cette unité hors des choses—de l'individu, de la famille, de la propriété, etc.,—dont il est l'unité, mais dans ces choses, et en posant et en organisant ces choses. Or le système est,

porter dans la sphère mécanique, ou dans celle de la lumière, ou dans celle du cristal, etc., mais qui est aussi trop abstrait pour qu'on puisse le placer dans la sphère de la sensation, ou dans celle de la conscience, etc.; ce qui fait aussi qu'il ne saurait passer que dans un seul terme, dans le terme qui lui est limitrophe, c'est-à-dire dans l'être organique (1).

(1) Ce passage constitue la métamorphose des êtres. Car la vraie métamorphose est un système. Lorsqu'on dit qu'il y a un rapport entre le système solaire, par exemple, et l'animal, on énonce une vérité, mais une vérité, qui, ainsi énoncée et ainsi pensée, n'est qu'une vérité superficielle, abstraite et indéterminée. En disant qu'il y a un rapport entre le système solaire et l'animal, on veut dire au fond que le système solaire et l'animal sont engendrés par un seul et même principe, où, ce qui est le même, que le système solaire s'est changé en animal. Mais comme le système solaire est un système, et que l'animal est aussi un système, l'essentiel est de déterminer comment et à travers quelles transformations également systématiques, le principe qui dans une sphère était le système solaire, dans une autre, est devenu l'animal. C'est ainsi, et seulement ainsi qu'on pourra entendre le rapport du système solaire et de l'animal, ou, pour mieux dire, la transformation du premier en le second. Et il en est de même de tout autre rapport. La fameuse proposition, que l'homme vient du singe, ou du poisson, a la même valeur. L'homme vient du singe, comme il vient de la plante, comme il vient du limon, comme il vient de l'air, puisqu'il est toutes ces choses. Mais ce qu'il faut déterminer, c'est par quelles transformations le singe ou le limon est devenu homme. Car s'il y a du singe dans l'homme, l'homme n'est pas plus le singe qu'il n'est le limon. D'ailleurs la forme littérale de la proposition « l'homme *vient* ou *sort* du singe, du limon, etc. » est apte à induire en erreur, en cachant l'élément spécifique et la nature concrète des choses. Lorsqu'on dit que l'homme sort du singe on est porté à se représenter ce rapport comme si c'était la nature du singe qui aurait engendré la nature humaine. Mais, ainsi entendue, la proposition est absurde. Car ce n'est pas l'être abstrait qui engendre l'être concret, mais c'est, au contraire, l'être concret qui engendre l'être abstrait; et, par conséquent, il faudrait dire

Ainsi le système est, pour ainsi dire, le tout; il est la réalité, la vérité et la nécessité des choses, comme

plutôt que le singe vient de l'homme, et que c'est l'homme qui a engendré le singe. Cependant, le vrai rapport de l'homme et du singe, comme de l'homme et de l'animal, comme de toutes choses en général, n'est pas ce *venir*, ou ce *sortir* vague et indéterminé, mais c'est leur transformation déterminée, —déterminée par leur nature spéciale, c'est-à-dire par leur idée, nature ou idée qui fait qu'un être s'annule et passe dans un autre. — Maintenant, pour peu qu'on réfléchisse sur le système, et sur la constitution systématique des choses, on verra l'importance et la fonction de ce passage ou de cette transformation. Car c'est cette transformation déterminée qui fait qu'il y a un système, et un système vraiment rationnel, c'est-à-dire un système où non-seulement il n'y a pas amalgame et confusion des parties, mais où chaque partie, chaque moment est lui-même, et autre que lui-même, d'une façon déterminée, où, en d'autres termes, chaque moment remplit sa place et sa fonction spéciales, et entre, en même temps, d'une façon déterminée dans le tout. Il est donc clair qu'on ne saurait entendre le système, ni le tout, ni les parties, ni la fonction, et, pour ainsi dire, le jeu de l'idée dans chacun de ses moments, qu'en entendant cette transformation. Ainsi, la réalité d'une sphère n'est pas la réalité d'une autre sphère, et ce qui est vrai et possible de l'une n'est pas vrai et possible de l'autre. Comment, en vertu de quelle transformation, et à quel point du système le faux devient le vrai, et l'impossible le possible et le réel? C'est ce qu'on ne saurait entendre qu'en saisissant systématiquement les transformations des êtres. La difficulté qu'on éprouve à entendre le rapport de l'âme et du corps vient aussi de ce qu'on ne considère pas ce rapport tel qu'il s'accomplit dans le système. Car l'âme et le corps ne se rencontrent pas par accident dans le tout, et le rapport de l'âme et du corps n'est pas le rapport de l'âme et de la lune, ni même de l'intelligence et de la lune, mais c'est un rapport spécial et déterminé. Et c'est un rapport déterminé en ce sens que c'est un rapport de cette sphère de l'esprit qu'on appelle âme, et du corps organique, et en ce sens que cette âme et ce corps ne se joignent pas dans un point quelconque du système, mais dans tel point, là où les conditions de leur union, c'est-à-dire d'autres moments du système, se trouvent réunis. Ce n'est pas tout. Ces transformations de l'idée non-seulement amènent des sphères diverses, mais des sphères de plus en plus concrètes, et dont le contenu

il est leur rapport et leur unité. L'absolue vérité est un système, et comme il ne peut rien y avoir hors de l'absolue vérité, il ne peut non plus rien y avoir hors du système. C'est là aussi ce que nous enseigne à sa façon le christianisme. Car suivant le christianisme le vrai n'est pas un d'une unité abstraite, mais d'une unité concrète, c'est-à-dire c'est un système de trois vérités, ou réalités éternelles qui, dans leur indivisibilité, remplissent chacune une fonction distincte et déterminée; et par suite le vrai n'est ni dans le Père, ni dans le Fils, ni dans le Saint-Esprit, mais dans tous les trois, de telle sorte que le vrai n'est un qu'en étant trois, c'est-à-dire n'est un que par la différence et la négation, et par la suppression de la différence et de la négation. Et c'est là le système. En ce sens la pensée chrétienne est la pensée qui pense systématiquement la vérité, ou qui pense la vérité en tant que système.

Mais si le système est le tout, il n'est, disons-nous encore, le tout qu'en tant qu'idée, et, par suite, ce n'est qu'en tant qu'idée qu'il fait la vérité, la nécessité et l'unité des choses. C'est là un point qui se trouve déjà établi par ce qui précède. Car si l'idée est le principe des choses, ce sera aussi l'idée qui engendrera le système, ou, pour parler avec plus de précision, le système sera l'idée elle-même, de telle sorte qu'idée, idée systématique et système

devient de plus en plus riche et varié; ce qui rend aussi plus riche et plus multiforme ce que nous avons appelé jeu de l'idée, c'est-à-dire les produits de l'idée, et les moyens que l'idée emploie pour se réaliser. On ne saurait donc saisir ce jeu, et retrouver l'idée dans la variété de ses produits et de ses manifestations qu'en suivant systématiquement ses transformations. Voy. plus loin, ch. VI.

signifieront en ce sens une seule et même chose. Qu'est-ce qui peut, en effet, développer, disposer et unir systématiquement les parties d'un tout, si ce n'est le principe même de ces parties et de ce tout? Et ainsi par là même que l'idée est le principe des êtres, c'est elle qui ordonne les êtres et qui les systématise. Quand nous disons que c'est le même principe qui fait le soleil et l'animal, nous ne disons pas seulement que ce principe est le même en se différenciant, mais que ce principe à la fois identique et différent fait l'animal et le soleil de telle façon qu'ils puissent entrer tous les deux dans le même système; nous disons, en d'autres termes, que l'idée du soleil et l'idée de l'animal sont ainsi constituées qu'elles doivent se rencontrer et s'unir dans le tout d'une certaine façon déterminée. Et il en sera de même, si nous considérons séparément un moment quelconque du système. Qu'est-ce qui peut lier rationnellement les diverses parties de la plante, par exemple, ou de l'animal, si ce n'est l'unité systématique de leur idée? Car c'est l'idée qui non-seulement développe et engendre ces parties, et qui fait que le germe devient successivement tige, feuille, fruit, mais qui les unit et les ordonne en les engendrant, et les engendre en les ordonnant (1).

(1) Quand le botaniste ou le physiologiste observe à l'aide du microscope l'évolution du germe ou de l'embryon, il devrait, ce nous semble, se demander ce qui fait que le germe se transforme ainsi, et qu'il se transforme ainsi d'une façon déterminée. Car le germe n'est ni la feuille, ni le fruit, ni l'os, ni le cœur, mais au contraire il se trouve absorbé et transformé par les développements ultérieurs de l'être organique. Et se représenter le germe comme contenant actuellement et réellement toutes les parties de la plante ou de l'animal, c'est se repré-

Puis donc que l'idée est ce système qui embrasse toutes choses, et hors duquel rien ne saurait être ni être entendu, et que c'est ainsi qu'elle est la vérité éternelle, et l'éternelle nécessité, nécessité au dedans de laquelle s'écoule le temps lui-même comme un moment subordonné (1), il suit que l'esprit est aussi une idée et un système; et, par conséquent, s'il est l'unité absolue, il est cette unité non-seulement en tant qu'idée, mais en tant que système.

Maintenant, quelle est cette idée et quel est ce système, ou, ce qui revient au même, quelle est cette idée une et

senter les fondations comme constituant l'édifice entier, ou l'enfance comme constituant la vie entière, ou la société comme existant tout entière dans l'individu. Et d'ailleurs cette remarque s'applique au germe lui-même. Car en supposant même qu'armé d'un instrument merveilleux, l'observateur pût saisir cette espèce d'infiniment petit, le germe, et dans le germe les linéaments de l'organisme entier, restera toujours la question : d'où vient ce germe qui contient en raccourci l'être organique entier? Et d'où viennent tous les germes semblables, c'est-à-dire d'où vient leur unité, ou leur espèce? Qu'on tourne et qu'on retourne tant qu'on voudra la question, et l'on verra qu'il faut en venir à l'idée, et que non-seulement sans l'idée l'observateur ne penserait ni le germe, ni les autres parties de la plante, ni leur unité, mais que ce qu'il cherche et s'efforce de découvrir, c'est l'idée elle-même, laquelle lui échappe, parce qu'au lieu de la chercher là où elle est, c'est-à-dire dans la pensée, il se flatte de la saisir au bout de sa lunette.

(1) Nous croyons devoir rappeler que le temps, l'espace et la quantité sont une des sources d'erreur les plus fécondes, en ce qu'ils cachent l'idée spéciale et concrète des choses, en se substituant à elle, et en habituant ainsi la pensée à leur attribuer une valeur et une fonction qui ne leur appartiennent point, et qui appartiennent en propre précisément à l'idée spéciale dont ils ne sont que des éléments subordonnés. Le temps, l'espace et la quantité sont des moments nécessaires de l'idée, mais ils n'en sont que des moments, et des moments abstraits et subordonnés, et d'autant plus subordonnés qu'on s'élève dans les sphères concrètes de l'idée.

systématique qui constitue l'esprit? C'est là ce qu'il s'agit d'examiner de plus près.

CHAPITRE IV.

ENCORE DE L'IDÉE DE L'ESPRIT. OBJECTIONS.

Et d'abord nous disons que si l'univers est un système, c'est surtout pour et par l'esprit qu'il l'est, et que, par conséquent, si la logique et la nature sont des systèmes, l'esprit l'est tout aussi bien, et mieux qu'elles. C'est là, ce nous semble, un principe qu'on devrait admettre comme une sorte d'axiome, et que la science et la philosophie surtout devraient admettre, et ne jamais perdre de vue. Et cependant il n'en est pas peut-être qu'on soit plus disposé à méconnaître ou à oublier. Ainsi on accordera assez volontiers que la nature est un système, mais on ne voudra point admettre ce principe pour l'esprit, plaçant par là la nature au-dessus de l'esprit, puisque l'être systématique vaut mieux que l'être non-systématique, comme la loi et la raison valent mieux que l'arbitraire et l'accident. On énonce et on admet, il est vrai, certaines propositions, comme, par exemple, que tout se tient, tout se lie dans le monde, que Dieu est surtout esprit, et que c'est en esprit et en vérité qu'il faut l'adorer, que la raison et la Providence gouvernent le monde en général et l'histoire en particulier, propositions qui toutes impliquent plus ou moins que l'esprit est un système, et qui n'ont un sens qu'à cette condition. Mais il en est de ces propositions comme de bien d'autres,

de celle, par exemple, qu'il faut aimer la vérité, c'est-à-dire qu'on les énonce et on les admet d'une façon générale, vague et indéterminée, comme une sorte de complément de phrase ou comme un ornement du langage, sauf à se dispenser d'en examiner de près la signification et le contenu, et à les oublier ou à les rejeter lorsqu'elles gênent, ou qu'il s'agit de les appliquer, et de les mettre sérieusement en œuvre. Aussi peut-on affirmer que hors de la doctrine de Hégel, il y a bien des abstractions, des fragments de l'esprit, mais qu'il n'y a ni un esprit ni une science véritable de l'esprit. Il n'y a pas même d'objet avec lequel on se gêne moins, qu'on nous passe cette expression, qu'avec l'esprit. Lorsqu'on a affaire à la nature, on ne se permet pas les mêmes libertés. Mais avec l'esprit on n'y regarde pas de si près, et il n'y a pas de suppositions qu'on ne fasse à son égard, il n'y a pas de retranchements, de combinaisons et de bouleversements qu'on n'imagine et qu'on ne s'efforce d'y introduire. Et plus haute est la sphère de l'esprit, et plus il semble qu'on soit porté à se donner de ces libertés. Cela vient, il faut croire, de ce que l'esprit est précisément ce qu'il y a de plus intime en nous, qu'il est, pour ainsi dire, nous-mêmes, car on se gêne moins avec soi-même ou avec ses amis, qu'avec des étrangers. Ainsi on passerait pour insensé si dans la nature on songeait à retrancher l'eau ou le feu, ou à faire que le feu ne brûlât pas, ou à mettre le feu à la place de l'eau, ou le soleil à la place de la terre. Mais quand il s'agit de l'esprit, qu'est-ce qui empêche d'y supprimer les passions, ou la douleur, ou la force, ou la guerre, ou une autre partie quelconque, ou de mettre le sentiment à la place de la raison, ou l'indi-

vidu, ou la famille à la place de l'État (1)? La nature nous offre le haut et le bas, c'est-à-dire des gradations et des inégalités dans les êtres qu'elle renferme, inégalités que personne ne s'aviserait de supprimer, car elles constituent ce qu'on appelle harmonie de la nature, c'est-à-dire au fond la nature elle-même. Dans l'esprit aussi il y a des inégalités. Mais ce qui est une nécessité rationnelle dans la nature, dans l'esprit n'est qu'une aberration et un accident, et comme nous disposons de l'esprit à notre gré, il n'y a qu'à vouloir pour les effacer, et faire que l'esprit ne présente plus qu'une surface tout unie, qu'un seul et même niveau. Dans la nature, il y a la plante et l'animal, par exemple, qui constituent des sphères distinctes. Mais de ce qu'ils constituent des sphères distinctes et même opposées, on ne se permettrait pas d'en conclure qu'il n'y a aucun rapport entre eux, et que l'un peut très-bien aller sans l'autre, et se mouvoir dans le tout comme si l'autre n'existait pas, ou bien, que l'un étant opposé à l'autre, et cette opposition engendrant un conflit, il faut ramener la paix dans la nature en y retranchant l'un deux. Mais dans l'esprit les choses se passent différemment. Ici, quand l'État et la religion, par exemple, ou la religion et la philosophie ne peuvent s'entendre, on leur dit : Séparez-vous, et bien que vous soyez des parties d'un seul et même tout, n'importe, la paix du monde exige que vous mettiez une barrière infranchissable entre vous, ou que vous alliez l'un au pôle nord, et l'autre au pôle sud ; et s'ils refusent

(1) C'est ce qu'on fait quand on se représente l'État comme une simple association de familles, ou quand on dit que les intérêts de l'État ne sont autres que les intérêts de la famille, ou de l'individu.

de se séparer, et qu'ils aiment mieux se quereller que de vivre l'un sans l'autre, on a recours à un moyen plus radical et plus expéditif, on retranche l'un d'eux, en disant que l'un peut très-bien remplacer l'autre, et remplir ses fonctions, et, s'il le faut, on les retranche tous les deux, et même tous les trois.

Mais on nous dira (1) : Le système, c'est très-bien, et l'on peut admettre d'une manière générale que l'univers est un système, que la vraie connaissance est la connaissance systématique, et que, par suite, l'esprit aussi est un système. Mais suit-il de là que ce système soit le système hégélien? C'est ce qui n'est nullement démontré. Ensuite (2), et pour nous renfermer dans l'esprit, admettons que l'esprit soit un système. L'idée de systématisation implique en général qu'on lie et qu'on ordonne les éléments divers d'un tout, et partant qu'on reconnaît comme également essentiels et nécessaires tous ces éléments. C'est ce qui est vrai surtout de la doctrine hégélienne qui systématise en admettant et en combinant les contraires. Il suit de là qu'il faudra admettre comme moments essentiels de l'esprit la douleur, le mal, la folie, et autres choses semblables. Ce n'est pas tout (3). Suivant vous, il n'y a qu'un seul esprit, qu'une seule idée systématique de l'esprit. S'il en est ainsi, l'esprit fini et l'esprit infini seront une seule et même chose, ou du moins appartiendront-ils tous les deux à une seule et même idée, et s'il y a une différence entre eux, ce sera tout

(1) *Première objection.* Nous marquerons ces objections par un numéro pour faciliter au lecteur l'intelligence de ce qui va suivre.

(2) *Deuxième objection.*

(3) *Troisième objection.*

au plus une différence de degré, mais nullement une différence de nature et d'essence. En outre (1), on ne conçoit pas comment l'esprit puisse être cette unité, cette idée une et absolue dont vous nous parlez. Votre système, en effet, se compose de trois idées, lesquelles sont toutes les trois également essentielles et nécessaires, et cela de telle façon que non-seulement l'une ne saurait être sans l'autre, mais que l'une est dans l'autre, et est, en un certain sens, l'autre. S'il en est ainsi, pourquoi sera-ce l'esprit qui constituera cette unité absolue plutôt que l'une ou l'autre des deux autres idées? Pourquoi surtout le sera-t-il plutôt que la logique, puisque la logique est la forme absolue qui détermine la nature et l'esprit lui-même, et qu'on y trouve non-seulement l'idée, mais l'idée absolue (2)? Ce qui justifie l'objection déjà dirigée contre la doctrine de Hégel, entre autres par Schelling, que cette doctrine est tout entière dans la logique, et que la nature et l'esprit n'ont rien à y voir, qu'ils y ont été ajoutés par une sorte d'artifice, et comme par une violence extérieure, mais qu'ils n'entrent pas dans le système comme des moments essentiels et démontrés. Par cela même (3) on ne voit pas pourquoi il y a trois idées, ni comment l'une d'elles devient autre qu'elle-même et passe dans l'autre. Mais admettons (4) qu'il y ait trois idées coéternelles, consubstantielles et ainsi constituées que dans leur différence elles forment une existence, un tout indivisible, et admettons aussi que dans ce tout indivisible l'esprit soit le point culminant, la sphère la plus

(1) *Quatrième objection.*
(2) Voy. *Logique*, § 236.
(3) *Cinquième objection.*
(4) *Sixième objection.*

haute et la plus concrète. S'il constitue la sphère la plus haute et la plus concrète, c'est, suivant vous, que, d'un côté, il est lui-même, c'est-à-dire il est cette idée spéciale qui le fait ce qu'il est, et que, d'un autre côté, il enveloppe la nature et la logique, et qu'il est ainsi leur unité, et par cela même l'unité absolue. Maintenant, comment la nature et la logique sont-elles dans l'esprit? Y sont-elles en tant que simple nature, et en tant que simple logique, ou bien y sont-elles en tant que nature et en tant que logique transformées par l'esprit? Le système solaire, par exemple, ou bien l'être et le non-être sont-ils dans l'esprit tels qu'ils sont en eux-mêmes et dans leur sphère propre, ou bien y sont-ils différemment, et comme ils peuvent et doivent être dans l'esprit, y sont-ils, en d'autres termes, spiritualisés? Mais on ne dira pas que le système solaire est dans l'esprit comme il est en lui-même et dans la nature, et cela par la raison bien simple que la nature et l'esprit sont deux sphères différentes, et que l'esprit n'est l'esprit précisément que parce qu'il contient et transforme la nature. Si le système solaire, ou la nature était dans l'esprit telle qu'elle est en elle-même, l'esprit ne serait pas l'esprit, et l'on ne voit pas trop même la raison de son existence. Et ceci s'applique également à l'être et au non-être, c'est-à-dire à la logique. La nature et la logique sont donc autres en elles-mêmes, et autres dans l'esprit, ce qui revient à dire que la nature et la logique qui sont dans l'esprit ne sont pas exactement la même nature et la même logique qui sont hors de l'esprit. Il suit qu'il y aura deux natures et deux logiques, comme aussi deux connaissances, c'est-à-dire qu'il y aura la nature et la logique qui existent en elles-mêmes et hors de l'esprit, et la con-

naissance de cette nature et de cette logique, et la nature et la logique qui sont dans l'esprit, et la connaissance de cette nature et de cette logique. Et c'est ainsi que s'évanouit le système, et avec le système l'unité de l'existence et de la connaissance. Car ces trois idées qui par leur union devaient former la vérité et la réalité absolues se sont multipliées : elles se sont dédoublées, et en se dédoublant elles ont brisé le système, ce qui fait qu'on ne sait plus ni où sont la nature et la logique véritables, ni où est la véritable science de la nature et de la logique, ou, pour parler avec plus de précision, qu'il n'y a plus ni nature ni logique, ni une science de la nature ni une science de la logique.

Nous commencerons par avouer que ces objections nous embarrassent très-fort, et que nous ne voyons pas comment nous pourrions y répondre d'une manière satisfaisante, d'une manière, voulons-nous dire, qui satisfasse complétement celui qui nous les adresse. Car ce n'est pas nous autres hégéliens, bien entendu, qui nous faisons ces objections, ou si nous nous les faisons, nous en trouvons aussi la solution. Seulement cette solution est valable pour nous, mais elle ne l'est pas, en général, pour les autres, c'est-à-dire pour les non-hégéliens. Et la raison en est bien simple. C'est que la solution est dans le système, et que par suite elle ne saurait être entendue et acceptée qu'autant qu'on est dans le système. Par conséquent, celui qui fait des objections, qui les fait hors du système, c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de l'opinion, de la conscience vulgaire et irréfléchie, du sens commun comme on l'appelle, et même de la philosophie de l'entendement, et qui, avant d'entrer dans le système, demande

qu'on lui réponde d'une façon qui lève complétement ses doutes, demande ce qu'en réalité il n'est pas raisonnable de nous demander. Car ces doutes viennent précisément de ce qu'il demeure hors du système, et que sa pensée est impuissante à saisir la vérité systématique. Par conséquent, tant qu'il n'aura pas franchi cette limite, et qu'il ne sera pas entré dans le système, toutes nos réponses et toutes nos explications devront nécessairement lui paraître insuffisantes, par là même que sa pensée et notre pensée ne sont pas la même pensée (1).

Ainsi on nous dit (1re objection) : Nous voulons bien admettre que l'univers est un système, mais nous n'admettons pas que ce système soit tel que l'a conçu Hégel. Notre réponse à cette objection est fort simple. Si vous admettez que l'univers est un système, en niant en même temps que ce système soit conforme à la théorie hégélienne, c'est apparemment que vous connaissez ce système, que vous savez que c'est le système véritable, et qu'il vaut mieux que le système hégélien. Car si vous ne connaissez pas ce prétendu système absolu, ou qui du moins vaut mieux que le système hégélien, votre objection n'a pas de sens, et vous n'avez le droit de nous dire ni que l'univers est un système, ni qu'il y a un système meilleur que tel autre système, ni qu'il y a un système quelconque. Or ce système vous ne nous le montrez pas. De quelque côté, en effet, que nous tournions nos regards, nous voyons bien des fantômes de systématisation, qu'on nous passe cette expression, mais nous ne découvrons pas un système

(1) Voyez sur ce point notre *Préface* de la deuxième édition de l'*Introduction à la Philosophie de Hégel*.

dans le sens strict et déterminé du mot; ou si nous rencontrons des doctrines qui approchent d'une véritable systématisation, ce sont précisément ces doctrines qui se rapprochent le plus de l'hégélianisme, qui en sont les antécédents historiques, et que l'hégélianisme a achevées en les fondant dans une plus haute et plus vaste unité. Mais nous allons plus loin, et nous disons qu'un tel système est impossible. Celui, en effet, qui prétend qu'il peut y avoir un système en dehors des données fondamentales de l'hégélianisme, c'est-à-dire en dehors de l'idée, et de l'idée systématique telle que l'a conçue et réalisée Hégel, tombe, au fond, dans la même inconséquence et dans la même illusion que celui qui nie l'idée, et qui ne voit pas que sa négation même suppose l'idée, et n'a d'autre valeur que celle que l'idée lui communique. Par conséquent, en systématisant, il ne systématise que l'idée, et s'il systématise d'une façon déterminée et vraiment scientifique, il ne saurait systématiser l'idée que suivant la méthode hégélienne, c'est-à-dire suivant la forme absolue de l'idée elle-même. Ainsi cette objection n'a pas de valeur, et elle est le produit de la pensée vulgaire et indéterminée qui pense le système, l'harmonie de l'univers, comme elle pense le bien, le vrai, la liberté, en un mot, toutes choses, mais qui par cela même qu'elle ne détermine rien, repousse ces mêmes choses, lorsqu'on les lui présente sous leur forme concrète et déterminée, c'est-à-dire dans leur réalité (1).

(1) On nous demandera peut-être, et on nous a demandé en effet, pourquoi, dans la critique que nous avons faite dans plusieurs de nos écrits des diverses doctrines philosophiques, nous n'avons jamais fait mention d'une doctrine qui fait du bruit, et qui a la prétention d'être un système, nous voulons parler du *positivisme*, comme on l'appelle. Si nous

Mais votre système, nous dit-on (2e objection), nous épouvante, par cela même qu'il comprend et qu'il prétend expliquer toutes choses. — Et, en effet, nous autres hégéliens, nous admettons toutes choses, le mal comme le bien, la mort comme la vie, la folie comme la raison, l'ignorance comme la science, et ainsi du reste; et c'est précisément parce que nous admettons toutes choses que nous croyons pouvoir expliquer l'univers. Car, si nous coupions l'univers en deux, ainsi que le fait l'entendement abstrait, ou la conscience irréfléchie, et que nous disions que le mal, la mort, la folie, l'ignorance, ou bien l'ombre, le froid, le corps et la nature elle-même en général ne sont que des accidents, des êtres qui sont bien, mais qui pourraient ne pas être, ou être autrement qu'ils ne sont, et qui ne possèdent rien d'éternel, de substantiel et d'absolu, non-seulement nous nous placerions hors de la vérité, et nous nous interdirions la faculté de rien expliquer, mais nous serions des hypocrites et des insensés. Nous admettons donc toutes choses, et notre dogme fondamental est que tout est nécessaire, et que c'est cette nécessité même qui engendre et pénètre toutes choses, et qui fait l'ordre et l'unité de l'univers. Et pour justifier ce dogme nous pour-

n'en avons pas fait mention, c'est que pour nous cette doctrine n'est qu'un mot, ou qu'une mauvaise contrefaçon de l'hégélianisme. Si elle n'est qu'un mot, c'est au grammairien, ce n'est pas à nous à nous en occuper. Si c'est une contrefaçon de l'hégélianisme, celui qui donne une attention sérieuse à ces matières n'a qu'à regarder l'original pour découvrir la fraude. Cependant, nous croyons que c'est surtout un mot, et que dans un siècle qui se vante d'être le siècle positiviste par excellence, c'est le mot qui a fait fortune. Mais, sachant aussi qu'*opinionum commenta delet dies, naturæ autem judicia confirmat*, nous laissons au temps le soin de montrer l'inanité de cette doctrine.

rions invoquer non-seulement de grands noms, Platon, par exemple, qui pose en principe fondamental de sa doctrine qu'il y a des idées de toutes choses, telles que les idées de cheveu, de table, de boue, etc. (1), mais le christianisme lui-même. Et, en effet, dans ce système de trois êtres coéternels et consubstantiels qui est le dogme fondamental de la doctrine chrétienne, si le Fils est la gloire du Père, il en est aussi une dégradation, car il est soumis au Père, et il exécute ses décrets sans les entendre, et tandis que le Père demeure comme enveloppé en lui-même et dans les régions célestes, le Fils descend dans les régions terrestres de l'ignorance, de la douleur et de la mort. Et vis-à-vis de l'Esprit-saint non-seulement le Fils, mais le Père aussi occupe un rang subordonné, par là même que c'est l'Esprit qui seul entend et fait entendre la vérité (2). C'est ainsi que la différence, c'est-à-dire l'imperfection, l'inégalité, l'ignorance, la douleur et le mal constituent des moments essentiels de ce système, lequel ne saurait être un système, et un système absolu qu'à cette condition. Nous pourrions donc invoquer à l'appui de notre doctrine des antécédents scientifiques et historiques, mais, au fond et strictement parlant, nous n'en avons pas besoin, et si parfois nous les invoquons, c'est seulement pour exprimer et rendre intelligible notre pensée, car pour nous l'essentiel c'est l'idée, et l'idée hégélienne. Et loin que ce soient ces antécédents qui expliquent et justifient cette idée, c'est au contraire cette idée qui explique et justifie ces antécédents.

(1) Voyez sur ce point notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. IV, § 5, et l'*Hégélianisme et la philosophie*, ch. VI et VII.

(2) Voy. plus loin, ch. VI.

Notre dogme est donc que tout est nécessaire, mais que tout est nécessaire, devons-nous ajouter, de cette nécessité qui est déterminée par l'idée, et par l'idée en tant que système. Et c'est là un autre trait qui distingue la doctrine hégélienne de toute autre doctrine, et qui fait qu'elle est non-seulement la doctrine la plus vraie, mais la plus véridique. Car la pensée non systématique non-seulement tombe, comme nous l'avons montré ailleurs (1), dans les plus étranges inconséquences et dans la confusion la plus inextricable, ou bien aboutit au scepticisme, mais elle est la source du mensonge et de l'hypocrisie. L'hypocrisie naît, en effet, de ce qu'on veut dissimuler le contraire de ce qu'on dit, et de ce qu'on avoue, pendant qu'on admet en réalité ce même contraire dans la pensée et dans l'action.

Mais en concédant même, pourra-t-on nous objecter, d'une façon générale et indéterminée, que tout soit nécessaire de cette nécessité idéale que vous venez d'indiquer, on ne voit pas cependant, lorsqu'on en vient à l'application, comment on pourrait admettre ce principe d'une façon absolue. Comment admettre, par exemple, comme vous le faites (2), que la folie est un moment essentiel de la raison, et de la raison absolue? Et l'absolue raison n'est-elle pas l'absolue raison précisément parce qu'elle exclut non-seulement la folie, mais les sphères inférieures de l'esprit, la sensibilité, par exemple? Et puis, le système où n'entre pas la folie ne vaut-il pas mieux que le système où elle entre comme moment essentiel?

(1) Dans *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. IV, § 5, et *Introduction à la Logique de Hégel*, ch. XII.

(2) § 409.

Nous voulons présenter ici quelques considérations sur ce point spécial, considérations qui, d'un côté, serviront de complément à notre commentaire au § 409 qui traite de la folie, et, de l'autre, seront une réponse générale à d'autres objections semblables dirigées contre d'autres moments du système.

Et d'abord, nous ferons observer que cette objection est une de celles qui prouvent trop, et qui par cela même ne prouvent rien. Et elle prouve trop parce qu'on peut la diriger contre toutes choses, et contre celles-là même qu'on admet généralement, et que celui-là même, qui la fait, admet, et est bien obligé d'admettre. Et si l'on peut la diriger contre toutes choses, c'est précisément que hors du système tout être se dégrade et, pour ainsi dire, s'annule lui-même en dégradant et en annulant sa raison d'être, à telle enseigne qu'en raisonnant de la sorte on parvient à supprimer successivement tous les êtres. On peut, en effet, employer le même argument pour se défaire non-seulement du non-être, de l'inégalité, de la douleur, de la mort, etc., mais de l'être, de la lumière, du feu, du travail, de la justice, et enfin de l'absolu lui-même, en disant qu'on ne conçoit pas comment ces choses puissent être des moments essentiels de l'être absolu, ou de l'absolue raison, qu'il vaudrait mieux que ces choses ne fussent pas, et qu'un système où elles ne seraient pas serait plus parfait que celui où existent de telles imperfections. Ainsi, si l'on dit que la mort ou la douleur est une imperfection et un mal, on pourra le dire également de la lumière et du feu, par exemple, qui ne constituent une perfection et un bien que dans le système, et en se combinant avec l'ombre et le

froid, et avec d'autres moments du système. Il en sera de même de la justice qui suppose la loi, la violation de la loi et la peine. Et à l'aide de cet argument on fera que l'absolu lui-même, ou Dieu, ou de quelque nom qu'on voudra l'appeler, ne soit plus Dieu. Car dès qu'on découvrira des différences en Dieu on pourra dire, en les séparant, qu'il y a en lui des imperfections, et l'on pourra imaginer un Dieu plus parfait que Dieu lui-même. Et puis on dira que, puisqu'il y a des imperfections dans le monde, et que c'est Dieu qui a fait le monde, c'est en Dieu lui-même que ces imperfections ont leur principe. Ou, pour échapper à cette conséquence, on inventera toute espèce d'expédients, et l'on se jettera dans un dédale d'inconséquences. On inventera, par exemple, une infinité de mondes possibles, les uns plus parfaits, ou, ce qui revient au même, plus imparfaits que les autres, qu'on placera, bien entendu, en Dieu, ne voyant pas que cette infinité de mondes possibles n'est qu'un accroissement indéfini de ces mêmes imperfections qu'on se flatte de faire disparaître par cette hypothèse.

Ainsi cet argument n'a pas de valeur, et s'il prouve quelque chose, il prouve le contraire de ce qu'il veut prouver, c'est-à-dire il prouve la légitimité et la nécessité de la folie. Et, en effet, l'essentiel est ici, comme toujours, l'idée, et l'idée systématique. Y a-t-il une idée de la folie? Et à quel moment du système appartient cette idée? Ou, ce qui revient au même, quelle est cette idée? Voilà le point de vue véritable auquel il faut se placer. Et en se plaçant à ce point de vue, on entre nécessairement dans le système, et l'on se trouve amené à déterminer systématiquement l'idée de la folie. Et en déterminant systématiquement cette idée on

voit que la folie est un moment nécessaire, aussi nécessaire qu'un autre moment quelconque du système. Et l'on voit aussi que la vraie raison n'est pas celle qui exclut, mais celle qui contient et est la folie, comme elle est le non-être, la matière, le mouvement, la mort, etc., et que par suite elle vaut mieux que raison qui ne serait pas la folie, et qu'elle n'est la raison concrète et absolue qu'à cette condition. Et renvoyant pour la détermination systématique de la folie au système lui-même, nous nous bornerons ici à ajouter que la folie constitue déjà une sphère élevée de l'idée. En effet, la folie ne se produit ni dans le système solaire, ni dans le cristal, ni même dans l'animal : en d'autres termes, elle ne se produit pas dans la nature, mais dans l'esprit, et dans une sphère de l'esprit plus haute que la simple sensation, et même que le simple sentiment, de sorte que l'homme n'est atteint de folie ni en tant qu'animal, ni en tant qu'esprit purement sensible, mais en tant qu'esprit qui s'est élevé à la conscience objective ou proprement dite. Ainsi le fou n'est pas fou par l'éclipse ou l'absence totale de la conscience, ou, pour nous servir de l'expression plus généralement employée, de la raison (1), mais, au contraire, par la présence de la raison, et par le

(1) On peut dire d'une façon générale que la raison c'est l'idée, en ce sens que tout ce qui est conforme à l'idée, et est déterminé par l'idée est rationnel. Mais entendue d'une façon déterminée la raison proprement dite (*die Vernunft*) constitue un moment spécial du système (§§ 438-439), et c'est seulement en suivant le développement du système qu'on peut en saisir la signification. La raison ainsi entendue appartient, comme on le verra dans le second volume, à la sphère de la conscience, mais elle en constitue la détermination extrême, et le passage à la sphère de l'esprit proprement dit.

conflit qui s'élève en lui entre le sentiment et la raison, ou, si l'on veut, entre une représentation objective, particulière et limitée, et la réalité objective, universelle et totale de la conscience. La folie est, par conséquent, la contradiction du sentiment et de la raison; contradiction qui se produit précisément au point de rencontre de ces deux sphères. C'est, d'un côté, le sentiment qui en se développant est arrivé à ce point où, rencontrant la raison, veut devenir la raison, mais qui est impuissant à le devenir, et qui dans son impuissance se substitue à la raison elle-même, et en trouble et en fausse la fonction; c'est, d'un autre côté, la raison qui dans sa forme immédiate et abstraite, ne sait pas encore s'affranchir du sentiment, et s'en affranchir en l'absorbant. Et la folie marque précisément ce point où, par ce conflit, la raison s'affranchit du sentiment et se pose comme raison véritable et concrète, c'est-à-dire comme raison où le sentiment, ainsi que les sphères plus abstraites de l'esprit, ne sont plus que des moments subordonnés. Par conséquent, la raison n'est pas ce qu'elle est hors de ce conflit, mais dans et par ce conflit, et en triomphant du sentiment. C'est comme l'esprit d'un peuple qui n'est pas esprit concret hors des oppositions, ou, comme on dit, de la lutte, mais dans la lutte, et en triomphant des oppositions qui l'engendrent; ou bien, c'est comme l'idée juridique qui n'existe dans sa réalité que par l'opposition de la loi et de sa violation (1); c'est, en un mot, comme l'être parfait qui n'est tel que par l'opposition

(1) Voy. sur ce point notre *Essai sur la peine de mort*.

et l'absorption de l'être imparfait (1). Ainsi la nécessité de la folie réside dans l'existence même du sentiment et de la

(1) Voy. ci-dessus, p. 54. — Ceci explique comment la folie se développe surtout là où la raison est aussi plus développée, c'est-à-dire chez les nations les plus civilisées, et comment aussi c'est dans les grandes commotions politiques et religieuses, c'est-à-dire dans ces moments où la raison universelle et absolue pénètre plus profondément dans l'homme et le renouvelle, que le nombre des aliénés augmente. Cependant, pour entendre la folie, comme en général tout autre moment de l'idée, ce n'est ni dans l'individu, ni dans le nombre plus ou moins grand des individus qui en sont atteints, mais dans l'idée qu'il faut la considérer. Qu'il y ait un plus grand ou un plus petit nombre de fous, c'est chose indifférente et accidentelle pour l'idée de la folie, de même que c'est chose indifférente et accidentelle pour l'idée de la génération qu'il y ait un plus grand ou un plus petit nombre de mâles ou de femelles, ou pour l'idée de la mort qu'il y ait un plus grand ou un plus petit nombre d'être animés qui meurent. L'essentiel et le nécessaire c'est l'idée, et que l'idée trouve sa réalisation, c'est-à-dire qu'il y ait des fous. Il en est de même de la folie dans ses rapports avec l'individu. De ce que la folie est nécessaire il ne suit nullement que tout individu doit en être atteint, comme de ce que la raison triomphe de la folie, il ne suit pas non plus que tout individu qui en est atteint doit nécessairement en guérir. Tout homme peut devenir fou, comme il peut devenir général, magistrat, artiste, etc. Mais ce n'est là qu'une virtualité générale et indéterminée qui est précisément déterminée et, pour ainsi dire, annulée par l'idée concrète et systématique de l'esprit, idée qui fait que, loin que cette virtualité doive se réaliser dans tous les individus, elle doit et ne peut se réaliser que dans un certain nombre et dans de certaines limites; autrement il n'y aurait ou que des fous, ou que des magistrats, ou que des artisans, c'est-à-dire il n'y aurait ni système ni esprit. En outre, ce n'est pas dans l'individu qu'a nécessairement et absolument lieu le triomphe de la raison sur la folie, mais dans l'idée. L'individu peut guérir, comme il peut ne pas guérir. Il faut même que chez lui la folie l'emporte parfois sur la raison. Car par là que la folie est un moment essentiel de l'esprit, il faut qu'elle y joue un rôle, et qu'elle y réalise, et y fasse valoir son droit. Mais dans l'idée la raison triomphe absolument de la folie, comme elle triomphe du sentiment en général, et de tout ce qui est compris dans sa sphère. En d'autres termes,

raison et de leur rapport, de telle façon que pour supprimer la folie il faudrait non-seulement supprimer le sentiment, mais la raison elle-même.

Quant à la troisième objection, elle trouve également sa solution dans les considérations qui précèdent. Et, en effet, ceux qui la font, se plaçant hors de l'idée une et systématique de l'esprit, partagent l'esprit en deux, et sans rien déterminer, ni l'esprit, ni le fini, ni l'infini, disent qu'il y a un esprit fini, et un esprit infini. C'est au fond le même procédé arbitraire et éclectique qui partage la vérité et la raison en deux, c'est-à-dire en vérité naturelle et en vérité surnaturelle, en raison humaine et en raison divine, sans s'apercevoir que cette distinction bouleverse, ou, pour mieux dire, détruit toute raison, et toute vérité (1). De fait, si la vérité surnaturelle et la raison divine sont les mêmes que la vérité naturelle et la raison humaine, cette distinction n'a pas de sens. Si, au contraire, elles diffèrent, et si elles diffèrent essentiellement et par nature, il n'y a plus ni vérité ni raison. Car il faudra choisir entre l'une ou l'autre raison, et il faudra choisir non où elles s'accordent, mais où elles diffèrent. Or, comment choisir, s'il y a réel-

vis-à-vis de cette sphère de l'idée qui constitue la raison s'efface la folie, mais elle s'efface, il ne faut pas l'oublier, en s'y absorbant. La raison du médecin aliéniste, par exemple, n'est pas la raison qui exclut la folie, mais la raison qui la contient et la dépasse tout à la fois. Et elle la contient comme une présupposition nécessaire, et comme un moment sans lequel elle ne serait pas. Et cette raison n'en est pas moins ce qu'elle est, que le malade guérisse ou qu'il succombe.

(1) Voy. aussi sur ce point, dans nos *Mélanges philosophiques*, *Essai sur la philosophie critique*, et notre *Inquiry into Speculative and Experimental Science*.

lement deux raisons? Et pourquoi préférer la raison divine à la raison humaine, si la raison humaine est vraiment elle aussi une raison? Et puis, comment, à l'aide de quel critérium pourra-t-on choisir entre les deux? Il faudra évidemment une autre raison qui devra les contenir et les dépasser toutes les deux. C'est que lorsqu'on sort de l'idée et du système, qu'il s'agisse de la vérité, ou de la raison, ou de l'esprit, ou d'un autre objet quelconque, on s'engage dans un dédale d'inconséquences et d'impossibilités inextricable. Ces deux esprits, en effet, dont l'un serait fini et l'autre infini, et qu'on appelle aussi, comme la raison, esprit humain et esprit divin, appartiennent-ils à une seule et même notion, à une seule et même nature? S'ils n'appartiennent pas à une seule et même nature, on ne peut rien dire de l'un ni de l'autre, ni que l'un est fini et que l'autre est infini, ni même que ce sont deux esprits. Car deux esprits, qu'ils soient tous les deux finis ou tous les deux infinis, ou l'un fini et l'autre infini, ne sont des esprits, et ne sont pensés comme tels que parce qu'ils ont une nature commune, et qu'ils constituent des moments ou sphères diverses de cette nature. Et c'est là précisément l'idée une et systématique de l'esprit, idée que la pensée non systématique brise et disperse, dans l'impuissance où elle est de la saisir dans son unité.

CHAPITRE V.

LA LOGIQUE, LA NATURE ET L'ESPRIT.

Nous disons qu'il y a trois idées absolues, la logique, la nature et l'esprit, idées que le christianisme symbolise dans

les trois personnes (1), et que ces trois idées sont unies de telle façon qu'elles forment un système absolu, ou une unité systématique absolue hors de laquelle il n'y a ni être, ni pensée, ni vérité. Ainsi ces idées sont trois, et elles ne font qu'un dans leur trinité, ou, ce qui revient au même, elles sont une seule même idée qui en tant que différenciée est triple et une à la fois. Mais pourquoi ces idées sont-elles trois? Et comment, de quelle façon sont-elles trois, et, n'étant que trois, peuvent-elles ne faire qu'un, ou, ce qui revient au même, n'être qu'une seule et même idée? Ce sont là les points que nous devons maintenant examiner; et en les examinant nous répondrons en même temps aux autres objections.

Et, d'abord, pour entendre cette triplicité de l'idée, ou, si l'on veut, ce système idéal triple et un à la fois, il faut éloigner de la pensée la quantité et le nombre. Nous voulons dire qu'il ne faut pas penser l'idée comme un nombre, et ces trois idées comme trois nombres ou trois quantités. L'idée est bien le nombre, mais le nombre n'est pas l'idée. L'idée est le nombre, comme elle est toutes choses, et par suite le nombre n'est qu'un moment limité de l'idée, qu'une sphère subordonnée que l'idée pose et annule, et qui a d'autant moins de valeur et de réalité qu'on s'élève dans les sphères plus concrètes de l'idée. La cause et l'effet, par exemple, font bien deux, mais ni la cause ni l'effet ne sont deux simples unités numériques, ni leur rapport n'est le rapport de ces unités dans le nombre deux ou trois. Et

(1) Voy. sur ce point notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. VI, § 3, et *Introduction à la Logique de Hégel*, ch. XIII.

lors même qu'on se représenterait la cause comme contenant plus de réalité que l'effet, ce plus et ce moins, ainsi que leur rapport, ne sauraient en aucune façon constituer la cause et l'effet et leur rapport. Ou bien encore, on retrouve dans l'évolution des termes, et en allant de l'abstrait au concret, un accroissement quantitatif et comme une addition indéfinie, de même qu'on retrouve une soustraction indéfinie en suivant une marche inverse, c'est-à-dire en allant du concret à l'abstrait. Mais, nous l'avons vu (1), loin que ce soit l'élément quantitatif qui détermine et engendre les termes et leur nature spécifique, et partant l'évolution elle-même, c'est, au contraire, la nature spécifique et concrète des termes qui engendre le nombre, et qui l'engendre comme un élément subordonné. Si en passant de l'être chimique à l'animal, par exemple, on a une certaine addition, ce n'est nullement cette addition qui engendre la nature animale, mais c'est, au contraire, la nature animale qui engendre l'addition, et ajoute un autre élément, une autre sphère au tout (2). Ainsi lorsque nous disons que l'idée est triple, ou qu'elle est une, ou qu'elle

(1) Voy. plus haut, ch. II.

(2) C'est là l'erreur de Schelling, qui s'est représenté l'évolution de l'idée comme une évolution quantitative et comme une série de puissances. (Voy. plus haut, p. 19.) C'est aussi l'erreur de Spinoza, et de tous ceux qui prétendent ériger la méthode mathématique en méthode philosophique et absolue. Au lieu de saisir l'idée en elle-même et dans sa nature intrinsèque et réelle, ils ne saisissent qu'une de ses déterminations les plus superficielles, et, pour ainsi dire, que l'enveloppe. Voyez sur ce point notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, chap. IV, § 5; notre *Introduction à la Philosophie de la nature*, chap. IV et X, et notre *Introduction à la Logique*, chap. XI, p. 90, note 1, et chap. XII, p. 117.

est triple et une à la fois, nous comptons et nous nombrons sans doute, mais le nombre n'a pas, pour ainsi dire, de signification pour nous (1). Au lieu de dire, l'idée est triple et une, nous pourrions dire, et nous disons en effet, l'idée est elle-même et autre qu'elle-même, elle est identique et différente, etc. Car l'idée est toutes ces choses, comme elle est l'être et le non-être, la lumière et l'ombre, la vie et la mort, etc., ce qui montre que sa multiplicité et son unité ont un tout autre fondement que le nombre, et sont toute autre chose qu'une multiplicité et une unité quantitatives. Par conséquent, nous pouvons supprimer dans les questions ci-dessus le nombre, et au lieu de nous demander, pourquoi il y a trois idées, nous pouvons donner à la question une forme plus rationnelle en nous demandant pourquoi l'idée existe-t-elle en tant que logique, en tant que nature et en tant qu'esprit, et comment demeure-t-elle la même idée tout en se différenciant ainsi?

Mais d'abord nous demanderons à celui qui nous adresse ces questions, pourquoi nous les adresse-t-il? Est-ce parce qu'il n'admet pas la systématisation hégélienne de l'idée, ou bien est-ce parce qu'il n'entend pas cette systématisation? Si c'est parce qu'il n'admet pas la systématisation hégélienne de l'idée, nous pourrions attendre avant de lui répondre qu'il nous en présentât une meilleure. Car tant

(1) En entendant ce point, on entendra aussi comment il n'est pas absolument nécessaire que les moments qui constituent l'opposition et l'unité de l'idée soient trois, et comment ils peuvent être quatre, ou cinq et même davantage. Car ce qui est absolument nécessaire c'est qu'il y ait opposition, et que l'opposition soit conciliée. Voy. sur ce point *Philosophie de la nature*, §§ 248, 281, 320 et 358.

qu'il ne remplit pas cette condition, il n'a pas même le droit de nous adresser une telle question, à nous qui avons un système déterminé (1). Si c'est parce que n'entendant pas bien cette systématisation il nous demande de la lui rendre plus intelligible, nous nous trouverons dans le même embarras que nous avons signalé plus haut (p. 67), puisque la plus haute intelligibilité de l'idée est dans le système. Par conséquent, tout ce que nous pourrons dire ici pour éclaircir ce point devra nécessairement être moins intelligible, et, par suite, moins démonstratif que le système lui-même. Mais puisqu'il faut répondre à la question, envisageons la chose ainsi (2).

Si, comme nous l'enseignons, l'idée réelle et déterminée

(1) Ceci montre aussi combien est peu fondée l'objection de Schelling touchant le passage de la logique à la nature, objection qui au fond est dirigée contre la conception et la systématisation hégéliennes de l'idée. (Voy. notre *Introduction à la Philosophie de la nature*, chap. IX.) Et cette objection a d'autant moins de valeur qu'elle vient de Schelling, dont la doctrine est l'idéalisme, et qui reconnaît que la science de l'idée est un système. D'après cette manière de concevoir la science, au lieu de diriger cette objection contre la doctrine de Hégel, Schelling aurait dû nous donner une meilleure systématisation de l'idée que celle de Hégel. Mais c'est ce qu'il ne fait pas, car sa doctrine n'est point un système dans le sens strict du mot. (Voy. plus haut, ch. I.) D'autres, tels que Trendelenbourg, ont voulu modifier la conception hégélienne, mais ils ont, à notre gré, complétement échoué. Voy. notre *Préface* de la deuxième édition de l'*Introduction à la Philosophie de Hégel*, p. 59 et suiv.

(2) Nous croyons devoir rappeler que ce qui va suivre est en général un résumé des considérations que nous avons exposées sur le même sujet dans notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, dans notre *Introduction à sa Logique*, et dans notre *Introduction à sa Philosophie de la nature*, mais un résumé qui à son tour complète ces considérations.

constitue un système, et un système absolu, ce système est absolu tout aussi bien par la forme que par le contenu. Il y a donc une forme absolue, qui étant la forme du système est une forme systématique, ou, pour parler avec plus de précision, est le système lui-même en tant que forme. Et il faut bien qu'il y ait une telle forme, une forme une et absolue, voulons-nous dire, et qui comme telle pénètre et façonne toutes les parties du système. Car l'unité de la forme est tout aussi essentielle que l'unité du contenu à l'unité du système, c'est-à-dire à l'unité de la raison et de la réalité, ou, ce qui revient au même, à l'unité de l'idée. En d'autres termes, deux formes absolues sont aussi impossibles que deux contenus absolus, et par conséquent, si le contenu est un, la forme aussi est une, et par la même raison. Or la forme absolue est la dialectique, ou la logique, et l'idée en tant que forme absolue, ou en tant que sphère de la forme absolue est l'idée logique. Mais la forme absolue est la position des contraires et leur conciliation, ou leur unité. Par conséquent, le système total, considéré dans sa forme, et en vertu de sa forme, doit contenir l'opposition et l'unité, opposition et unité que réalisent les trois sphères de l'idée, la logique, la nature et l'esprit. Ce serait cependant, comme nous l'avons fait observer plus haut (p. 35), se faire une notion inadéquate de l'idée logique que de ne voir en elle qu'une simple forme sans contenu. L'idée logique n'est point une simple forme, mais elle a elle aussi un contenu. C'est un contenu spécial, un contenu logique, mais c'est un contenu. L'*être*, l'*essence*, la *notion* et l'ensemble de leurs déterminations, ou catégories constituent ce contenu, et le mode suivant

lequel ces diverses catégories se produisent et passent l'une dans l'autre constituent leur forme. Mais il faut aller plus loin, et dire que l'idée logique est autre chose qu'une simple unité de la forme et du contenu. L'idée logique est bien cela, mais elle est plus que cela. Nous voulons dire qu'elle n'est pas seulement forme et contenu, mais qu'elle est l'être et le non-être, l'identité et la différence, la cause et l'effet, etc., qu'elle est, en un mot, ce qu'elle est, avec sa nature et les divers moments qui la constituent ce qu'elle est, et telle qu'elle se trouve précisément conçue et déterminée dans la logique hégélienne. Par conséquent, lorsque nous disons qu'elle est la science de la forme absolue, c'est seulement pour nous exprimer d'une certaine façon, et en la comparant avec les sphères plus concrètes de l'idée, avec la nature et l'esprit, que nous l'appelons ainsi. L'idée logique est, en effet, l'idée dans sa plus haute abstraction; c'est l'idée immobile, antérieure au temps, placée hors du temps et de l'espace (1), et partant l'idée absolument enveloppée en elle-même, l'idée qui ni ne se manifeste, ni ne manifeste, ni ne se manifeste à elle-même. On peut dire que c'est l'idée absolue en tant que possibilité, mais en tant que pure possibilité; et en ce sens rien ne saurait être sans elle, et la nature et l'esprit, bien qu'ils constituent des sphères plus réelles et plus concrètes, la présupposent comme une condition ab-

(1) Etre absolument hors du temps et de l'espace, ou, si l'on veut, de la nature, n'est point une perfection, comme le croit la pensée non systématique, mais c'est, au contraire, une imperfection. L'idée absolue, ou l'être parfait, pour nous servir d'une expression plus familière, est l'être qui contient la nature, et qui en la contenant la dépasse. Voy. ch. suiv.

solue de leur existence. Mais c'est là aussi ce qui fait sa limitation, et amène sa négation, ou la nature. Nous disons *sa* négation, entendant par là que la négation de l'idée logique n'est pas seulement dans l'idée en général et hors de l'idée logique, mais dans cette idée aussi. En d'autres termes, cette négation est la négation de l'idée elle-même qui se nie en tant qu'idée logique, et qui pose ainsi la nature. Et elle se nie précisément en tant qu'idée logique absolue (1), c'est-à-dire lorsqu'elle a posé tout son contenu logique, et qu'elle a atteint au plus haut degré, à la limite extrême de son développement. Et c'est là qu'elle se nie, et qu'elle doit se nier. Car, si elle se nie, c'est que, d'un côté, elle a épuisé son contenu, et que, de l'autre, elle est liée à une idée plus haute et plus concrète, idée qu'elle ne saurait elle-même réaliser. La limite d'une sphère, nous l'avons vu (2), marque à la fois son plus haut degré d'expansion, et comme la plénitude de son être, et son passage à une autre sphère, et à une sphère plus concrète. C'est ainsi que la logique passe dans la nature, et qu'elle y passe en s'y effaçant, et en s'y continuant tout ensemble. Car c'est là la négation systématique. Par conséquent, la nature constitue une sphère plus concrète que la logique, par là qu'elle nie, et qu'elle contient la logique. C'est, en effet, une fausse conception de la nature que celle qui la représente comme une déchéance de l'idée, et comme cachant l'idée au lieu de la manifester. Ce qu'il faut dire de la nature, comme de toutes choses en général, c'est qu'elle est ce qu'elle est, et ce qu'elle est conformément à son idée,

(1) Voy. *Logique*, § 236 et suiv.
(2) Voyez plus haut, p. 22 et 52.

et, partant, qu'elle est ce qu'elle doit être. La nature est l'idée qui se nie et se supprime en tant qu'idée logique, et loin que cette négation soit une déchéance, elle marque au contraire un progrès (1). Et, en effet, cette négation, c'est-à-dire la nature non-seulement ne cache point l'idée, mais elle est la première manifestation de l'idée, et partant de l'idée logique elle-même qui sort par là de son existence abstraite, de son état d'immobilité et d'enveloppement, et qui, en entrant dans la nature et en se combinant avec elle, commence elle aussi à se manifester. L'espace, le temps, la matière pure, le mouvement, sont comme le substrat le plus abstrait de cette manifestation et de cette extérioration de l'idée, si l'on nous permet cette expression, extérioration où l'idée devient idée extérieure, et aussi, et par la même raison, idée extérieure à elle-même. La nature est ainsi la sphère de la manifestation extérieure, ou de l'extériorité. Dans l'espace, dans le temps, dans le mouvement, etc., l'idée n'existe qu'en se juxtaposant à elle-même. Chaque point de l'espace, ou chaque point du temps, ou chaque point lumineux, bien qu'il appartienne à une seule et même idée, à l'idée de l'espace, ou à l'idée du temps, ou à l'idée de la lumière, chaque point de ces êtres, disons-nous est extérieur à un autre point, et par suite à lui-même, comme le temps, l'espace et la lumière sont, eux aussi, extérieurs les uns aux autres. Le mouvement de la planète n'est un seul et même mouvement que dans une suite de mouvements juxtaposés. L'idée logique elle-même, en tant qu'elle est dans la nature, si, d'un côté, elle se manifeste, de

(1) Voy. plus haut, ch. II.

l'autre, elle se brise et se disperse avec la nature. C'est ainsi que la quantité pure devient la quantité dans la matière, dans l'espace, dans le mouvement, etc., ou quantité appliquée, comme on l'appelle, ou que l'être et le non-être, la cause et l'effet, etc., vont se disperser et se multiplier indéfiniment avec les choses de la nature. C'est cette extériorité ou manifestation de l'idée dans la nature qui apparaît comme une déchéance de l'idée, et cela parce que ce n'est que sa première manifestation, c'est-à-dire une manifestation où l'idée manifeste, ou, ce qui revient au même, se manifeste (car ce n'est qu'elle-même qu'elle manifeste), mais où elle ne se manifeste pas encore à elle-même. Par conséquent, ce n'est pas en la comparant avec l'idée logique, mais avec la sphère où elle se manifeste à elle-même, c'est-à-dire avec l'esprit, qu'on peut dire avec vérité que la nature voile l'idée. Dire, en effet, que la nature voile l'idée, c'est dire, au fond, que l'idée se voile elle-même dans la nature, ou en tant que nature, et dire que l'idée se voile elle-même en tant que nature, c'est dire qu'elle ne se manifeste pas à elle-même dans la nature. Or cette sphère où l'idée se manifeste à elle-même en tant qu'idée, c'est-à-dire où elle est, et se connaît en tant qu'idée, c'est l'esprit. Cependant l'esprit est déjà virtuellement donné dans la nature, et le développement de la nature, depuis sa sphère la plus abstraite jusqu'à sa sphère la plus concrète, n'a d'autre moteur ni d'autre fin que de faire que la nature s'efface elle-même, et qu'elle devienne l'esprit (1).

(1) Nous avons à peine besoin de rappeler que ce que nous appelons développement de l'idée n'est rien autre chose que la démonstration de son élévation de la nature à l'esprit. Car si l'idée est le principe de la

Et, en effet, cette sphère de l'extériorité où l'idée se manifeste et se voile tout à la fois est la possibilité ou la présupposition que pose l'idée afin d'exister en tant qu'idée qui se manifeste à elle-même, ou, si l'on veut, en tant qu'idée absolue. C'est ainsi que l'espace et le temps, ces possibilités de toute intuition (1), se transforment en intuitions réelles et actuelles, ou que la lumière extérieure et qui éclaire devient lumière intérieure, lumière qui se réfléchit sur elle-même, et qui s'éclaire elle-même, et cela de telle façon qu'en s'éclairant elle-même, elle éclaire et illumine toutes choses, et que toutes choses se perçoivent et sont en elle en tant qu'idées, et dans l'unité de leur idée. L'esprit est ainsi l'idée absolue, l'idée qui fait l'unité concrète de la logique et de la nature, et qui à ce titre les présuppose, les annule et les enveloppe tout à la fois. De même que la nature n'est ce qu'elle est que par la présupposition et la négation de la logique, de même l'esprit n'est ce qu'il est que par la présupposition et la négation de la logique et de la nature. Il n'est donc pas indifférent (2) de commencer par l'une ou par l'autre de ces trois sphères, si l'on veut dire par là qu'il n'y a ni une connexion nécessaire et déterminée entre elles, ni un développement également nécessaire et déterminé dans leurs parties. Car cette indifférence serait la négation non-seulement de la conception hégélienne, mais de toute connaissance et de toute réalité. Si cette objection a un sens elle veut donc dire que, soit qu'on commence par la

démonstration, l'idée se démontre en réalité elle-même en développant son contenu, ou, pour mieux dire, en se posant telle qu'elle est.

(1) Voy. *Logique*, § 244.

(2) Quatrième objection.

logique, soit qu'on commence par la nature ou par l'esprit, on retrouvera toujours les autres parties, ou le tout. Mais ainsi entendue elle affermit plutôt qu'elle n'infirme la théorie hégélienne. Car elle montre qu'on peut retrouver l'idée à quelque point de son existence qu'on la prenne, elle montre, en d'autres termes, l'unité de l'idée dans ses différences. Cependant, dans un système il faut un commencement comme il faut une fin, et il faut un commencement et une fin absolus. Ce n'est ni un commencement ni une fin dans l'ordre du temps, ni même dans l'ordre de la nécessité, mais dans l'ordre de l'idée, et suivant l'idée. Car l'idée est supérieure au temps et détermine le temps, comme elle est supérieure à la nécessité et détermine la nécessité. Le père et le fils sont juxtaposés dans le temps, mais ce n'est ni l'avant ni l'après qui constituent leur nature et leur rapport. Le père n'est pas le père parce qu'il précède le fils dans le temps, et le fils n'est pas le fils parce qu'il vient après le père, mais ils sont tous les deux ce qu'ils sont par l'idée spécifique et déterminée qui les constitue ce qu'ils sont. Et le fils ne vaut pas moins que le père parce qu'il vient après le père, et qu'il est engendré par lui, comme on est généralement porté à le croire, lorsqu'on ne le considère pas en son idée, mais, au contraire, il vaut tout autant que le père par là que le père n'est tel que par le fils, et en engendrant le fils; et il vaut plus que le père, par là qu'il contient l'unité du genre (l'unité des deux sexes dans la génération), tandis que le père ou la mère n'est, en quelque sorte, que la moitié du genre (1). Mais l'idée est aussi supérieure à la néces-

(1) Voyez sur ce point *Philosophie de la nature*, § 368-370.

sité, en ce que c'est elle qui détermine les degrés de la nécessité des choses; car si tout est nécessaire dans le tout, tout n'est pas également nécessaire, en ce sens que tout n'est pas égal en dignité et en valeur. Tout est nécessaire dans une armée, mais ce qu'il y a de plus nécessaire c'est son chef, comme tout est nécessaire dans l'être social, mais ce qu'il y a de plus nécessaire c'est l'État (1). Il en est de même du système. Le commencement y est nécessaire, et la fin y est nécessaire aussi. Mais cette nécessité y est déterminée par l'idée, et doit être conforme à l'idée. Or l'idée à son début est l'idée dans sa sphère la plus abstraite, c'est-à-dire l'idée logique, comme l'idée parvenue au terme de son développement c'est l'idée dans sa forme la plus concrète, et dans son unité absolue, c'est-à-dire l'esprit.

Mais comment l'esprit est-il cette unité absolue, l'unité de la logique et de la nature?

CHAPITRE VI.

L'ESPRIT ET LA PENSÉE.

Et d'abord il ne faut pas perdre de vue que si l'esprit fait l'unité de la logique et de la nature, il fait cette unité en tant qu'idée systématique qui, dans le système total, marque la sphère la plus haute, et achève le système. Il faut, en d'autres termes, se représenter l'esprit comme une unité concrète et systématique qui, pendant qu'elle se dé-

(1) Cf. notre *Essai sur la peine de mort*, et notre *Introduction à la Philosophie de la nature de Hégel*, p. 155.

veloppe au dedans d'elle-même, reproduit en elle la logique et la nature, mais qui les reproduit à sa façon, c'est-à-dire en les spiritualisant. C'est comme la terre dans le système solaire, ou comme le sang dans l'organisme. Car pendant que la terre se meut et accomplit ses révolutions dans son système spécial, elle reproduit les mouvements et les révolutions de tout le système; et pendant que le sang vit et se meut dans sa sphère propre il reproduit et annule au dedans de lui-même l'organisme entier (1). Il en est de même de l'esprit, et bien plus de l'esprit que de la planète, du sang, de l'animal et d'un autre être quelconque, et cela par la raison même que l'esprit est l'être le plus concret (2), l'être où se retrouvent tous les êtres, et où ils se retrouvent dans leur idée, et dans l'unité de leur idée; de telle sorte que s'il est vrai que chaque être représente d'une certaine façon l'univers, l'esprit le représentera ou, pour mieux dire, le contiendra d'une façon absolue. Lorsqu'en effet nous disons que l'esprit présuppose la logique et la nature, nous ne voulons pas dire que la nature et la logique sont comme posées à l'avance par un autre principe que l'esprit, et que par suite l'esprit, la nature et la logique se rencontrent et

(1) Voy. *Philosophie de la nature*, § 367, p. 397, note 3.

(2) Nous croyons devoir aussi rappeler que pour nous les termes *concret*, *un*, *déterminé*, sont, en un certain sens, synonymes. En effet, plus un être est concret et plus il est un, non d'une unité abstraite et vide, mais d'une unité réelle et qui enveloppe les oppositions. Et il est aussi plus déterminé; car le degré d'indétermination d'un être vient de son degré d'abstraction. La matière diffuse est plus indéterminée que la matière solaire, l'être est plus indéterminé que la cause, etc., précisément parce que la matière diffuse et l'être sont plus abstraits que la matière solaire et la cause.

s'unissent d'une façon extérieure, et comme par accident, mais nous voulons dire que c'est l'esprit lui-même, ou l'idée en tant qu'esprit qui pose la logique et la nature. D'où il ne faudrait point conclure que la logique et la nature ne doivent point exister en tant que logique et en tant que nature, c'est-à-dire en tant que sphères qui se distinguent de l'esprit, mais, au contraire, que l'esprit les pose comme telles pour qu'il puisse les nier, et être ainsi en tant qu'esprit. Car c'est là le système. On peut dire, par exemple, que ce qui fait l'eau, ou, si l'on veut, le principe de l'eau, n'est pas l'eau elle-même, car l'eau n'est qu'en tant que moment du système, et, par conséquent, elle est engendrée par un principe plus concret que l'eau, et pour ce principe. En d'autres termes, la nécessité ou l'idée du principe humide est engendrée par une idée plus haute et plus réelle. Et si nous supposons que cette idée est l'être organique, nous dirons que l'eau est par et pour l'être organique; de telle façon que l'être organique posera et niera l'eau tout ensemble, et qu'ainsi l'eau existera en tant qu'eau hors de l'être organique, et en tant qu'eau dans ce dernier, et transformée par ce dernier. Il en est de même de l'esprit à l'égard de la logique et de la nature. L'esprit pose et nie la nature et la logique, et c'est cette position et cette négation éternelles et absolues qui constituent le système absolu et l'absolue réalité. Et c'est ainsi que la logique et la nature se répètent et existent de deux façons, savoir, en elles-mêmes et dans l'esprit. Et loin qu'il y ait là une conception arbitraire et irrationnelle (1), il y a bien plutôt un principe qu'il faut

(1) Sixième objection.

admettre, de quelque manière qu'on envisage l'être et la vérité. Dans la doctrine de la création, par exemple, il faut bien admettre que l'être créé est de deux façons, c'est-à-dire hors de l'être créateur et dans l'être créateur, qu'il n'est pas hors de l'être créateur comme il est dans l'être créateur, et qu'il est d'une façon plus parfaite dans l'être créateur qu'il n'est en lui-même (1). La doctrine de Malebranche (2) que nous voyons tout en Dieu, implique elle aussi une double existence, une existence en nous-

(1) Voyez sur ce point un de nos écrits (en italien) qui a pour titre l'*Idea in se e fuori di se* (l'idée en elle-même, et hors d'elle-même).

(2) Le *doux* Malebranche, ainsi que l'appelle M. Franck (article sur le Spinoza de M. Nourrisson, *Journal des Débats*, 27 novembre 1866), qui dans sa douceur appelait Spinoza un homme méprisable, le doux Malebranche ne voyait pas certainement en Dieu lorsque ce miel sortait de sa bouche, car s'il avait vu en Dieu il y aurait vu entre autres choses que sa vision en Dieu n'était que du pur spinozisme, on peut même dire du spinozisme renforcé, avec cela de moins que Spinoza voyait réellement en Dieu, puisqu'il savait ce qu'il disait, tandis que Malebranche voyait en Dieu comme un perroquet y voit, puisque dire qu'on voit en Dieu sans savoir ce qu'on dit, c'est voir en Dieu comme un perroquet, ou, si l'on aime mieux, comme un singe y voit. Quant à M. Franck, il voit dans l'article que nous venons de citer comme il voit toujours, c'est-à-dire qu'il ne voit ni en Dieu ni ailleurs. Que le lecteur nous pardonne si des régions de l'absolu nous le faisons descendre dans les misères d'ici-bas. Mais l'hégélianisme est ainsi fait qu'il ne dédaigne rien. C'est même là un de ses traits distinctifs. Il est comme un bon général qui, pendant qu'il médite le plan d'une campagne, s'occupe des détails de son armée. Et puis, ne dit-on pas que l'œil de la Providence s'étend sur toutes les affaires humaines, sur les plus grandes, comme sur les plus petites? Eh bien! l'hégélianisme est un peu comme la Providence, et quand il le faut, ou que l'envie lui en prend, il s'occupe des petites choses, même d'un écrit de M. Franck. Si le lecteur désire de plus amples renseignements sur ce sujet, qu'il prenne la peine de jeter un coup d'œil sur l'écrit de M. Franck que nous venons de citer, et sur notre livre *l'Hégélianisme et la Philosophie*.

mêmes, et une existence en Dieu, laquelle est par cela même une existence plus parfaite, ou, pour mieux dire, la vraie et absolue existence.

On ne doit pas cependant se représenter cette position de la logique et de la nature par l'esprit comme si c'était exclusivement l'esprit qui posât la logique et la nature, et comme si ces dernières ne posaient point à leur tour l'esprit. C'est la réflexion, c'est-à-dire la pensée qui reçoit son objet du dehors, et qui va d'un terme à l'autre sans pouvoir en saisir l'unité, qui se représente les choses ainsi. Pour elle le commencement est le commencement, et la fin est la fin, c'est-à-dire le commencement n'est pas le commencement de la fin, et la fin n'est pas la fin du commencement, ce qui fait qu'elle ne sait retrouver le commencement dans la fin, ni la fin dans le commencement, et que, par suite, pour elle le commencement et la fin ne se présupposent et ne se posent pas réciproquement. Mais si la logique, la nature et l'esprit sont des sphères diverses d'une seule et même idée, il faut qu'ils se présupposent et se posent l'un l'autre tour à tour, car c'est une seule et même idée qui se pose en se différenciant. Et ainsi, si la logique est posée par l'esprit, elle pose à son tour l'esprit : car l'idée en se posant comme logique pose ce sans quoi l'esprit ne saurait être, et elle le pose pour l'esprit, ce qui veut dire qu'elle pose l'esprit. La seule différence qui existe à cet égard entre ces trois sphères, c'est que dans la logique et dans la nature l'idée n'est pas en tant qu'idée, ou, si l'on veut, n'est en tant qu'idée que virtuellement, tandis que dans l'esprit elle est en tant qu'idée, et en tant qu'acte absolu. On peut dire aussi que dans la nature et dans la logique

l'idée existe en tant qu'idée immédiate, et que dans l'esprit elle existe en tant qu'idée médiate, mais de telle façon qu'elle contient l'immédiatité comme un moment subordonné, ce qui revient à dire qu'elle existe comme idée immédiate et médiate, ou comme unité de l'immédiatité et de la médiation.

Mais comment l'esprit remplit-il cette fonction? Comment est-il cette unité qui concentre, transforme et, en un certain sens, refait au dedans d'elle-même toutes choses?

Et d'abord rappelons-nous que si dans un système tout est nécessaire, tout n'est pas égal en valeur et en dignité. D'où il suit qu'il doit y avoir un point, — être, principe, idée,— qui constitue le point culminant du système, et qui l'emporte sur le reste en perfection. Et c'est là une nécessité absolue, une nécessité qui est le principe et la fin du système, ce sans quoi le système ne serait point. On pourrait appeler cette nécessité l'idée absolue du système, ou, si l'on veut, sa nature spécifique absolue. Car de même qu'en considérant les divers moments du système on voit que ce qui fait qu'ils sont, et qu'ils sont ce qu'ils sont c'est leur nature, ou idée spécifique, ainsi en considérant cette nature spécifique absolue on voit que c'est elle qui fait que le système entier est, et qu'il est ce qu'il est. S'il en est ainsi, c'est seulement en s'élevant à ce point culminant du système, et en considérant le système de ce point qu'on pourra l'entendre; car c'est dans cette sphère, et seulement dans cette sphère que s'accomplit l'unité de l'être et de la connaissance, c'est-à-dire l'unité de l'idée, de telle sorte que l'intelligence qui demeure hors de cette sphère demeure hors de cette unité, et, en quelque sorte, hors

d'elle-même, et n'est point l'intelligence. C'est cette sphère que nous appelons esprit. L'Esprit qui viendra après moi vous conduira à la vérité, a dit le Christ (1). Ce n'est, en effet, ni le père, ni le fils, mais l'esprit qui peut apprendre la vérité, parce qu'il peut seul l'entendre, et qu'il peut seul l'entendre parce qu'il est l'absolue vérité. D'où il suit que la vérité qui est dans le père et dans le fils ne saurait être entendue que dans et par l'esprit, et qu'ainsi dans ce système de trois êtres divins c'est par la présence de l'esprit, et par leur consubstantialité avec lui que le père et le fils s'entendent et deviennent intelligibles (2).

Cependant, dire que l'esprit est la sphère de l'absolue vérité, et qu'il est la sphère de l'absolue vérité parce que l'idée y existe en tant qu'idée, et en tant qu'idée qui se sait comme telle, c'est bien indiquer d'une certaine façon la nature et la fonction de l'esprit, mais ce n'est pas l'indiquer d'une façon spéciale et déterminée, ce n'est pas surtout déterminer dans l'esprit lui-même ce point culminant

(1) « Je vous enverrai l'Esprit qui vous conduira à toute vérité. »

(2) C'est là un point important non-seulement pour la spéculation, mais pour la religion elle-même, pour son histoire, et pour son développement. Si c'est l'esprit qui entend et est l'absolue vérité, ce qu'il faut surtout invoquer ce n'est pas le Christ, mais l'Esprit, et c'est l'Esprit qu'il faut faire pénétrer dans l'enseignement du Christ. Car le Christ et son enseignement sont encore la nature; c'est la pensée sensible, et par suite un mélange de vrai et de faux, mélange que l'esprit seul peut épurer en brisant la lettre, et en se substituant à elle. Là où l'esprit n'est pas présent, l'enseignement religieux doit nécessairement se pétrifier, peu importe d'ailleurs l'Église, qu'il s'agisse de l'Église catholique, ou de l'Église protestante. Cette pétrification pourra même atteindre plus rapidement le protestantisme que le catholicisme. Car en repoussant l'esprit, c'est-à-dire la libre recherche, la philosophie, le protestantisme nie son principe fondamental, sa raison d'être, et s'annule ainsi lui-même.

où s'accomplit l'unité absolue de l'idée. Si l'esprit est, en effet, un système, et un système qui se développe conformément à la forme absolue en allant de l'immédiat au médiat, de l'abstrait au concret, l'esprit n'est véritablement tel, il n'est l'esprit qui est entré en possession de lui-même et de l'absolue vérité qu'à son point d'arrivée, à ce point qui est le point culminant de lui-même et de l'univers. Or, ce point culminant, cette sphère suprême de l'existence est la pensée (1). Mais quelle est cette pensée? Car on peut dire que la sphère entière de l'esprit est la sphère de la pensée, et même que la pensée est toutes choses, puisque toutes choses peuvent être pensées, et être considérées comme des pensées. Et c'est là, en effet, ce qu'il faut déterminer. Il faut déterminer, voulons-nous dire, comment toutes choses (la logique et la nature) sont des pensées dans l'absolue pensée, ou, si l'on veut, dans la pensée, et comment en devenant des pensées dans cette pensée elles s'élèvent à leur existence et à leur unité absolues.

Pour éclaircir ce point, en mettant sous les yeux, en quelque sorte, le développement entier de l'idée, depuis sa détermination la plus abstraite jusqu'à sa plus haute existence, prenons l'*être*, la *matière*, l'*âme* et la *pensée*.

Et, d'abord, il est aisé de voir que ces termes sont des moments d'une seule et même idée, car ne seraient-ils que des moments de la pensée en tant qu'ils peuvent être tous pensés, cela seul suffirait pour établir l'unité de leur nature; conclusion à laquelle on arriverait également en suivant la marche inverse, et en allant de l'être à la pensée, car on pourrait aussi les considérer comme des moments

(1) Cf. plus haut, p. 33, note 2.

de l'être, en tant qu'ils sont, et qu'il y a dans tous de l'être. L'être et la pensée sont, en effet, les points extrêmes de l'idée, son commencement et sa fin, ce sont les limites extrêmes au dedans desquelles se meut et se développe l'idée, et avec l'idée toute réalité (1). Et le mouvement de l'idée consiste à faire que l'être devienne la pensée, et réciproquement que la pensée devienne l'être, ou, pour mieux dire, il consiste à amener ce point où l'idée se pose comme unité de l'être et de la pensée (2).

Maintenant l'être est, comme nous l'avons vu (3), le moment le plus abstrait et le plus indéterminé; c'est l'indétermination absolue. On ne peut rien affirmer de lui, pas même qu'il *est*, et moins encore qu'il est la *puissance*, l'*universel*, etc. Car ce sont là des moments ultérieurs et plus concrets de l'idée. Quand nous disons que l'être *est*, quelque sens d'ailleurs que nous attachions au terme *est*, ce terme est en nous, dans notre pensée, mais il n'est pas dans l'être. Dans l'être il n'y a que l'être, et de l'être on ne saurait penser que l'être. Il ne faut pas même se représenter ici l'être comme être pensé, car l'être pensé, ou en tant que pensée n'est plus l'être. C'est ainsi que l'être

(1) Nous disons l'être et la pensée, et non, comme Platon, la matière et le bien, ou, comme Aristote, la puissance et l'acte ou la pensée (νόησις); et cette différence vient précisément, comme nous l'avons montré plus haut, ch. I et II, de ce que les doctrines de Platon et d'Aristote ne sont pas, strictement parlant, un système.

(2) Nous croyons devoir noter, pour ceux qui ne sont pas suffisamment initiés dans le langage philosophique, que par unité de la pensée et de l'être on ne doit pas seulement entendre l'unité de la pensée et de l'être en tant que simple être, mais l'unité de la pensée et de l'être des choses en général, ou, pour mieux dire, de toutes choses.

(3) Voyez plus haut, ch. II.

est l'abstraction, l'immédiatité, l'indétermination absolue, et c'est à ce titre qu'il se retrouve en toutes choses (1).

Maintenant, en rapprochant l'être et la matière, on peut dire d'abord que, sous un certain rapport, ils sont une seule et même chose. Car la matière est, elle aussi, un principe immédiat et indéterminé (2), et un principe qui, comme l'être, pénètre toutes choses, même l'esprit, et en un cer-

(1) Il se retrouve en toutes choses, et d'abord dans son contraire immédiat et, pour ainsi dire, naturel, le non-être ; car le non-être n'est pas le non-être du soleil, ou de l'animal, ou d'un terme quelconque, mais de l'être; comme la limite ou la négation n'est pas la limite ou la négation d'un terme quelconque, mais de l'être même limité ou nié. Par conséquent, le non-être est le non-être de l'être lui-même, de l'être qui, par cela même qu'il n'est que l'être, passe dans le non-être : ou, ce qui revient au même, c'est l'idée qui dans sa plus haute abstraction se détermine, ou se nie elle-même sous sa forme également la plus abstraite, le non-être. Et c'est de là que vient la difficulté qu'on a à saisir le passage de l'être au non-être, difficulté que Trendelenbourg a cru lever en supprimant non-seulement le non-être, mais la logique entière. (Voy. notre *Préface* de la 2e édition de l'*Introduction à la Philosophie de Hégel*, p. 59-74). Cette difficulté, voulons-nous dire, vient de la nature même de l'être, de son abstraction, ou indétermination absolue. A mesure qu'on avance dans l'évolution de l'idée, on saisit plus facilement le passage réciproque des termes, parce qu'on a des termes plus concrets, tels que le même et l'autre, l'un et le plusieurs, la cause et l'effet, etc., entre lesquels on trouve plus facilement un rapport, tandis qu'au début on n'a que l'être. Mais ce qu'il faut dire c'est que l'être est le non-être, ou passe dans le non-être précisément parce qu'il est l'être, et qu'il n'est que l'être. Car, par là qu'il n'est que l'être, il est l'indétermination absolue qui se détermine dans le non-être, ou, ce qui revient au même, est déterminée par le non-être. Et le devenir est le moment qui fait et qui démontre que non-seulement l'être passe dans le non-être, mais que le non-être passe dans l'être; en d'autres termes, le devenir est leur unité concrète et spéculative.

(2) La puissance d'Aristote, et le principe (l'idée) amorphe de Platon.

tain sens l'être lui-même, car l'être en tant qu'il est dans la nature est dans la matière. Mais, d'un autre côté, la matière est plus que l'être, et l'immédiatité de la matière n'est pas la simple immédiatité de l'être, mais l'immédiatité de la nature, c'est-à-dire une immédiatité plus haute et plus concrète (1). Car non-seulement la matière est, mais elle est la matière, ce qui veut dire que l'être n'est plus dans la matière que comme un moment subordonné (2). Et, en effet, si la nature est, comme nous l'avons montré (3), une sphère plus haute que la logique, l'immédiatité de la nature constituera déjà un moment plus concret que l'immédiatité logique.

Si maintenant nous comparons l'être et la matière avec l'âme proprement dite (4), c'est-à-dire avec la sphère la plus abstraite et la plus immédiate de l'esprit, nous trouverons d'abord que l'âme est, comme l'être et la matière, le tout, et le tout en tant que moment ou sphère immédiate de l'idée. Car l'âme aussi est et pénètre toutes choses, et elle est, comme la matière, la puissance où vient, en un certain sens, se concentrer l'univers. Mais c'est, en même temps, une puissance, une immédiatité plus haute que l'être et la matière, car non-seulement elle est, et elle est la matière, mais elle est l'âme, c'est-à-dire l'idée qui non-seulement est et se manifeste, mais qui commence à se manifester à elle-même, et à être en tant qu'idée en se manifestant ainsi. Et,

(1) On pourra facilement appliquer ces considérations à la détermination la plus abstraite de la nature, à l'espace. Si nous avons pris la matière au lieu de l'espace, c'est qu'il nous a paru que notre pensée serait plus facilement entendue.

(2) Voyez plus haut, ch. II.

(3) Ch. V.

(4) Voyez plus loin § 389 et suiv. Cf. plus haut, ch. II, p. 34.

en effet, l'être, la matière et la nature entière non-seulement sont dans l'âme, mais ils sont devenus âme, si nous pouvons ainsi nous exprimer, ils ne sont plus, en d'autres termes, en tant que simple logique, et en tant que simple nature, mais ils ont été absorbés et transformés par l'âme ; ce sont des êtres animés, et par suite, ils commencent à exister dans l'universalité et dans l'unité de l'idée. *L'âme*, dit Hégel, *n'est pas seulement immatérielle pour soi, mais elle est l'immatérialité universelle de la nature, sa vie simple idéale* (1). Mais l'immatérialité première et immédiate de

(1) Hégel veut dire, comme on peut le voir § 390 et suiv., que l'âme n'est pas une sorte d'être abstrait immatériel qui existe pour lui-même, comme un être isolé et séparé du reste, mais qu'en étant immatérielle, elle est l'immatérialité de la matière elle-même, c'est-à-dire que tout en étant opposée à la matière, ou à la nature, elle contient la nature, et l'immatérialise. Et c'est là l'âme réelle et concrète, l'âme qui, en parcourant ses différents degrés, et développant son contenu, ou, pour mieux dire, en se développant elle-même, immatérialise et idéalise au dedans d'elle-même la nature. Car la nature est dans l'âme et dans l'esprit en général, mais elle n'y est plus en tant que nature. Et cette immatérialité de la nature dans l'âme varie, et va en se transformant avec les diverses transformations de l'âme elle-même. Ainsi la nature n'est pas de la même façon dans la pure sensation, dans les passions, dans le sentiment, dans la folie, etc. Et en se développant à travers ses différents moments, l'âme non-seulement se fait elle-même, mais elle fait son corps, ou, pour parler avec plus de précision, elle se fait elle-même en faisant son corps. C'est ce qu'on ne voit pas, lorsqu'on se pose la question du rapport de l'âme et du corps, comme on se la pose ordinairement. Car au lieu de déduire les deux termes, et de les suivre dans leurs divers développements, on les présuppose comme des termes achevés, et comme deux substances absolument diverses; et puis, comme il y a un rapport intime entre eux, et que ce rapport il faut bien l'admettre, on a recours pour l'expliquer à toute espèce d'hypothèses, ou, pour mieux dire, d'expédients à l'aide desquels on croit pouvoir rendre raison de ce rapport, tout en s'obstinant en même temps à maintenir la présupposition initiale de la différence absolue des

la nature n'est pas son immatérialité médiate, concrète et absolue (1). Et c'est là l'imperfection de l'âme, ou de l'idée en tant qu'âme. Car si, d'un côté, l'idée a effacé dans l'âme l'extériorité de la nature, et si elle y est comme idée, et comme idée dans son unité, comme microcosme, elle y est, d'un autre côté, dans un corps, ou, si l'on veut, elle y est comme idée sensible, et partant elle n'y est pas comme idée active, comme idée qui se pose elle-même, et qui pose ainsi l'unité du monde subjectif et du monde objectif, mais comme idée passive et posée, où le sujet et l'objet sont bien en tant qu'idées, ou en tant qu'idéalisés, mais où, tout en étant rapport, ils demeurent encore dans la sphère de la réflexion, ils *apparaissent*, et par cela même ils apparaissent comme posés par deux principes différents. Or c'est cette imperfection qu'efface la pensée. La pensée est l'idée une et absolue, l'idée qui pénètre toutes choses, qui les pénètre en tant qu'idée, et qui en les pénétrant ne fait que se pénétrer elle même au dedans d'elle-même. Car la pensée est l'être, comme elle est la matière, comme elle est l'âme, et non-seulement elle est ces choses, mais elle est ces choses en leur idée, et en tant qu'unité de l'idée. Il ne faut pas dire de la pensée qu'elle est l'immédiatité ou la médiation, l'être ou le non-être, le sujet ou l'objet, ou bien qu'elle est pensée théorétique, ou pensée pratique, ou

deux termes ; ce qui veut dire qu'on tombe dans une de ces contradictions irréfléchies où l'on admet en réalité la chose même qu'on dit, et qu'on prétend qu'on nie. Cf. plus haut, p. 67.

(1) L'expression sa vie *simple* idéale veut dire la même chose. Elle veut dire que ce qu'on a dans l'âme c'est l'idéalité simple, et non l'idéalité, ou l'idéalisation concrète de la nature, telle qu'elle a lieu dans les sphères plus hautes de l'esprit, et d'une façon absolue dans la pensée.

l'État, ou l'art, ou l'histoire, ni même qu'elle est l'agrégat de ces choses, car elle est toutes ces choses, et elle est toutes ces choses en tant que pensée, c'est-à-dire dans leur forme parfaite et absolue. Tout est mêlé hors de la pensée, tout a une tendance à s'unir ou à se séparer d'une façon fortuite et irrationnelle. C'est dans et par la pensée seule que les choses sont unies, séparées et ordonnées rationnellement, et qu'elles sont ramenées dans leur sphère lorsqu'elles s'en écartent. Par conséquent, la pensée n'est pas non plus la conscience, car la conscience est elle aussi pensée, et elle est une pensée, et, par suite, la pensée dans la conscience n'est plus la pensée. En d'autres termes, la conscience, et la conscience de soi est comme la sensation, comme le sentiment, etc., un moment de l'esprit, mais elle n'est pas l'esprit, l'absolu, la pensée (1). Enfin, il ne

(1) Les propositions : « qu'il faut avoir conscience de sa pensée », et que « là où il n'y a pas de conscience de sa pensée, il n'y a pas de pensée », sont précisément le produit de la conscience, c'est-à-dire de la *réflexion* et de la pensée subjective, et non de la pensée objective et spéculative; elles sont, en d'autres termes, le produit de l'esprit qui s'arrête à la conscience, et qui ne s'élève pas à la pensée. Mais ce n'est pas la conscience qui entend et pose la pensée ; c'est, au contraire, la pensée qui entend et pose la conscience, comme elle entend et pose toutes choses. Et puis, on parle aussi de la conscience des nations et de la conscience de l'humanité ? Faudra-t-il dire que toutes ces consciences sont identiques? Ou bien, dira-t-on qu'il n'y a là qu'une simple façon de parler, mais qu'en réalité, il n'y a ni une conscience nationale, ni une conscience humanitaire? Mais s'il n'y a là qu'une simple façon de parler, il faudra bien admettre qu'il y a un esprit national, et une humanité. Et lors même qu'on accorderait qu'il n'y a ni un esprit national, ni un esprit de l'humanité, il faudra au moins admettre qu'il y a la pensée de ces choses. Dirons-nous maintenant que cette pensée est la conscience, ou qu'elle n'est qu'autant qu'elle tombe dans les limites de la conscience ? Mais c'est le contraire qu'il faut dire : et c'est que cette pensée ne saurait être pensée et entendue qu'en fran-

faudrait pas non plus concevoir la pensée comme pensée purement active, mais comme pensée active et passive tout à la fois. Car l'acte absolu n'est pas tel parce que l'immédiatité, l'être, la puissance est hors de lui, mais, au contraire, parce qu'il se pose lui-même la puissance, ou comme puissance, et qu'il triomphe de la puissance en l'effaçant et en l'absorbant. Et la pensée est cet acte. Car la pensée, et la pensée seule, est l'unité de l'être et d'elle-même, et elle n'est pensée réelle qu'à cette condition. La pensée est, et elle est la pensée, et, à son tour, l'être n'est l'être véritable, ou en tant qu'idée, qu'en tant qu'être pensé, ou être-pensée. Et il en est de même de toutes choses, en tant qu'elles sont, et de tout ce qu'elles sont. Car tout leur être est dans la pensée, et leur vient de la pensée. C'est en ce sens que la pensée est la négativité absolue (1) : et elle n'est activité parfaite qu'en étant cette négativité, laquelle est aussi l'idée de l'idée, ou la pensée de la pensée (2).

Mais si l'on peut admettre, nous dira-t-on, que la pensée soit le tout et l'unité, en ce sens que toute chose est ou peut être pensée, on ne voit pas comment la pensée peut être le tout et l'unité absolus, ou, suivant votre expression, l'unité d'elle-même et de l'être. Car l'être est donné à la pensée, mais il n'est point la pensée. Ainsi la pensée pourra bien penser la cause, la substance, ou bien la plante,

chissant les limites de la conscience. Voyez sur ce point plus loin, § 113 et suiv.; et notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. VI; et, dans nos *Mélanges philosophiques*, et nos *Essais de philosophie hégélienne*, nos *Introductions à la Philosophie de l'histoire*.

(1) Cf. plus haut, ch. II.

(2) Voy. *Introduction à la Philosophie de Hégel*, chap. IV, § 3; dans *L'Hégélianisme et la Philosophie*, chap. VII.

l'animal, etc., mais si ces choses ne viennent pas s'ajouter à elle, ce n'est pas en elle-même qu'elle pourra les trouver, et cela précisément parce qu'elle est la pensée; car, si elle est la pensée, elle n'est point l'animal, la lumière, le son, etc. Par conséquent, loin que la pensée soit l'activité absolue, elle est plutôt l'absolue passivité, puisqu'en elle-même c'est une sorte de substance vide et inerte qui attend que l'être et la réalité viennent la stimuler et la remplir.

Cette objection a le défaut de toutes les objections qu'on dirige contre la pensée et l'idée, de quelque point de vue que partent d'ailleurs ces objections, que ce soit du point de vue franchement sceptique, ou du point de vue sensualiste, ou de celui de la philosophie critique; c'est qu'on veut rabaisser et annuler la pensée en se servant de la pensée. Seulement, ce qu'on rabaisse et ce qu'on annule ainsi ce n'est pas la pensée, la pensée spéculative et systématique, mais sa pensée, laquelle n'est qu'une pensée sensible, accidentelle, arbitraire, extérieure à elle-même et à son objet, en un mot, et pour nous servir d'une expression familière, une pensée qui ne s'entend pas elle-même. Cette pensée pense, en effet, la cause, l'animal, la lumière, le son, le noumène et le phénomène, etc. (1), et ne sait de

(1) Cette inconséquence, cette confusion, cette torture de la pensée par la pensée, si l'on peut ainsi s'exprimer, n'est peut-être nulle part plus visible que chez Kant. Le matérialisme et le scepticisme nient sous des formes diverses, mais d'une façon décidée, la pensée. Ce sont sans doute des doctrines insoutenables et absurdes, comme toute doctrine qui nie la pensée, et elles sont d'autant plus absurdes qu'elles nient d'une façon absolue. Mais elles ont du moins l'avantage de se placer franchement au point de vue de l'absurde, et de rendre par là ce dernier plus simple et plus intelligible. Kant, au contraire, ne nie pas absolument la pensée, il reconnaît même, non-seulement qu'il n'y a

ces choses, même de leur simple être, que ce que leur en apprend la pensée, et puis elle nie la pensée, ou bien elle

pas d'activité intellectuelle possible sans l'intervention de la pensée et de ses lois, mais que les choses elles-mêmes ne sont pour nous qu'autant qu'elles sont pensées, et pensées suivant et dans ces lois. Mais après avoir ainsi reconnu la nécessité de la pensée, il s'engage dans un dédale d'inconséquences, de distinctions arbitraires et d'impossibilités en prétendant que cette pensée n'est que notre pensée, ou qu'elle n'a, suivant son expression, qu'une valeur subjective. C'est en partant de ce point de vue qu'il distingue deux mondes, le monde subjectif, et le monde objectif, puis le phénomène et le noumène, ou la *chose en soi*, puis encore la raison théorétique et la raison pratique, et qu'il découvre enfin cette espèce de troisième raison, qu'il appelle *faculté de juger*, ou *judiciaire*. (Voy. p. 14.) Mais il nous semble que si Kant avait fait cette simple réflexion que toutes ces choses il les a trouvées à l'aide de la pensée, et qu'elles lui sont données par et dans la pensée, il aurait abandonné sa théorie, et aurait donné une autre direction à ses recherches. Ainsi la pensée ne posséderait, suivant lui, qu'une signification subjective, et il y aurait un monde objectif qu'elle ne saurait atteindre. Mais qui lui dit qu'il y a un monde objectif, et que ce monde est ainsi constitué qu'il dépasse la sphère de la pensée, si ce n'est la pensée elle-même? Y a-t-il rien de plus inadmissible que cette inconséquence? L'inconséquence, bien entendu, n'est pas dans la pensée, mais dans la pensée de Kant; car la pensée pense le monde objectif tout aussi bien que le monde subjectif, et elle sait les distinguer, comme elle sait aussi les unir tous les deux. Et cette inconséquence est d'autant plus inconcevable que le sujet et l'objet ont, même d'après Kant, un rapport intime, puisque l'objet est déterminé et, en quelque sorte, façonné par les déterminations du sujet. Ensuite, que doit-on entendre par objet, ou monde objectif? Est-ce le monde des phénomènes, ou le monde des noumènes, ou tous les deux? Mais peu importe que ce soit l'un ou l'autre, ou tous les deux. Car les inconséquences et les impossibilités sont les mêmes dans tous les cas. Ainsi, il y a un monde objectif phénoménal, et un monde objectif des noumènes, ou des intelligibles. Mais qui fait d'abord connaître ces deux mondes, et qui les distingue l'un de l'autre, et les distingue en déterminant leurs différences, si ce n'est la pensée? Car ce n'est pas seulement le noumène qu'il faut penser, mais le phénomène aussi, et il faut le penser, comme toute autre chose, d'une façon déterminée, ce qui veut dire que le phénomène, ou le monde phénoménal

dit que la pensée n'est pas l'être actif, mais l'être passif, qu'elle tire son activité et son contenu du dehors, et en al-

en général a sa nature propre, son idée, ou sa pensée, par et suivant laquelle il est engendré. Et puis, qui distingue ces deux mondes de cet autre monde appelé subjectif, si ce n'est aussi la pensée? Et enfin, comme tous ces mondes, de l'aveu même de Kant, ont des rapports, qu'est-ce qui pense et détermine ces rapports, si ce n'est également la pensée? Et ces considérations s'appliquent aussi à la distinction de la raison en raison théorétique et en raison pratique, ainsi qu'aux antimonies. Et Kant semble avoir lui-même fini par sentir le vice radical de ses recherches, car dans la *critique du jugement* on le voit comme se débattre contre sa propre pensée, et faire effort pour en sortir et pour s'élever à l'unité. Mais cet effort est impuissant à briser le cercle où il s'était d'abord renfermé, et après avoir cherché dans la *finalité* une certaine unité de la raison théorétique et de la raison pratique, Kant retombe dans son point de vue subjectif, annulant par là ce qu'il peut y avoir d'important dans cette dernière recherche. Nous ajouterons que Kant conçoit d'une façon arbitraire et indéterminée les notions de subjectivité et de réalité, ainsi que les antimonies; ce qui vient précisément de ce que la pensée de Kant n'est pas la pensée véritable, la pensée qui pense l'idée, et l'idée une et systématique. Par exemple, le réel est, pour Kant, le phénomène, lequel devient ainsi le critérium de toute réalité; de telle sorte que si le noumène n'est pas connu, et si sa réalité ne peut être saisie, ce n'est pas parce qu'on ne le pense pas, ou qu'on ne puisse pas le penser, mais parce qu'il n'est pas comme le phénomène, ou, ce qui revient au même, parce qu'il ne tombe pas dans la sphère de l'expérience. Et cela, chose plus étrange encore, pendant qu'on nous dit que le phénomène ne peut être perçu qu'à l'aide des catégories, et qu'il est, du moins pour nous, ce que les catégories le font. Ainsi d'après ce critérium la pensée et l'idée, sans lesquelles le phénomène lui-même n'existerait pas pour nous, n'ont pas de réalité, et cela parce qu'on ne peut les peser ou les digérer comme on pèse ou l'on digère les choses sensibles! Mais lorsqu'on pense la pesanteur et la digestion elles-mêmes comme on doit les penser, c'est-à-dire lorsqu'on pense systématiquement leur idée (et il faut bien qu'il y ait une telle idée), on entend comment l'idée, et plus encore l'idée en tant que pensée, constitue la plus haute réalité, et que c'est cette idée qui fait qu'il y a des corps qui pèsent, et des estomacs qui digèrent.

lant aux extrêmes de l'absurde elle finit par dire qu'elle est le cerveau. Ainsi voilà la pensée qui dit d'elle-même qu'elle est le cerveau! Mais c'est l'ombre de la pensée, nous le répétons, ou la pensée ivre, suivant l'expression d'Aristote (1), ce n'est pas la pensée réelle et saine qui pense ces choses. Car cette pensée sait que ce qu'elle pense, ou, si l'on veut, son contenu ne lui vient, ni ne saurait lui venir du dehors, et que loin qu'il lui vienne du dehors c'est elle qui l'engendre comme moment d'elle-même, et qui le nie par cela même en l'engendrant. Comment, en effet, l'animal, la lumière, le son, la nature, comment surtout la science et l'unité pourraient-ils lui être donnés, s'ils n'étaient pas en elle? D'où pourraient-ils lui venir? D'où, de quel être, de quelle région pourrait-elle les tirer? Dirons-nous que c'est l'être sensible qui engendre l'essence, l'idée, la pensée? Dirons-nous, en d'autres termes, que l'être sensible s'engendre lui-même, et que la pensée en le pensant le pense, parce que l'être sensible la fait ce qu'elle est, c'est-à-dire la pensée? Mais c'est le contraire qu'il faut dire, et c'est que l'être sensible est engendré par la pensée. L'être sensible n'est pas, sans doute, la pensée, car, en ce cas, la pensée ne serait pas la pensée, mais il est engendré par son idée qui est, en tant qu'idée, dans la pensée, et partant en tant que pensée. Et ce que nous disons de l'être sensible, ou de la nature en général, nous le disons également de la logique (2). C'est ainsi que la pensée est l'idée active et créatrice. L'activité vraiment créatrice n'est

(1) C'est, comme on sait, l'expression qu'Aristote emploie pour caractériser le νοῦς d'Anaxagore. Le νοῦς d'Anaxagore, dit-il, parut comme un homme sain au milieu d'hommes ivres.

(2) Voyez plus haut.

ni l'activité qui crée accidentellement, ni l'activité qui crée hors d'elle-même un monde autre qu'elle-même, mais c'est l'activité qui crée au dedans d'elle-même, qui crée un monde qui n'est pas autre qu'elle-même, mais l'autre d'elle-même, si l'on peut ainsi s'exprimer, et qui crée pour être elle-même, c'est-à-dire pour être dans la plénitude de sa nature et de sa réalité. Car l'être qui crée vaut mieux que l'être qui ne crée point, et l'être qui crée éternellement vaut mieux que l'être qui crée accidentellement et dans le temps, et enfin l'être qui crée l'autre de lui-même, et qui en le supprimant se pose dans son unité (1), vaut mieux que l'être qui crée (ce qui n'est pas d'ailleurs possible) un monde autre que lui-même, et qui brise ainsi l'unité. Or, cet être créateur, ou, pour mieux dire, cette idée créatrice est la pensée, ou l'idée en tant que pensée. La pensée pose et nie tout à la fois la logique et la nature, et c'est cette position et cette négation qui constituent l'activité et la réalité éternelles et absolues. La logique et la nature, en tant que posées, apparaissent et sont autres que la pensée, ou, si l'on veut, elles constituent la sphère de l'être apparent, de l'être engendré et qui est hors de l'unité. Mais cette apparence s'efface d'elle-même, en ce qu'elle n'est que l'apparence de l'idée elle-même qui l'a posée, et qui l'a posée pour être en tant qu'idée absolue, en tant que pensée. Car la pensée n'est la pensée, c'est-à-dire l'unité d'elle-même et de l'être, acte parfait et absolu, que parce qu'elle se nie elle-même en engendrant, et qu'elle nie sa néga-

(1) Il serait plus exact de dire « *qui, en se supprimant en tant qu'autre que lui-même, se pose en tant qu'unité.* En effet, en supprimant l'autre de lui-même, il ne fait que se supprimer lui-même en tant qu'autre que lui-même, et pose ainsi son unité.

tion. C'est ainsi que la pensée, et la pensée seule, est l'idée immortelle et éternelle, l'idée où expire tout devenir. L'être immortel n'est pas celui qui exclut l'être mortel, mais c'est l'être qui contient l'être mortel et le dépasse. Et l'être éternel n'est pas non plus l'être qui est hors du temps, mais c'est l'être qui contient le temps, et au dedans duquel le temps s'écoule comme un moment subordonné. Enfin l'être qui ne devient point c'est l'être auquel rien ne manque, et en qui se concentre l'absolue réalité. Et c'est là la pensée. Tout devient, en effet, hormis la pensée, et tout devient parce qu'il n'est pas la pensée, et pour devenir pensée, et exister en tant que pensée. Mais ce qui devient n'est pas étranger à la pensée. Il faut même dire que c'est la pensée qui pose son devenir, et que, s'il devient, c'est précisément que la pensée est en lui. Seulement la pensée n'est en lui que virtuellement. Elle y est comme une détermination d'elle-même, comme idée particulière, limitée comme une pensée, mais non comme pensée. Ainsi, si l'être passe dans le non-être, ou bien, si l'âme, l'État, la religion, deviennent, c'est qu'ils ne sont pas la pensée, et qu'ils veulent le devenir. Tout donc se meut en vue de la pensée, et tout est mû par la pensée, parce que tout est dans la pensée, et que la pensée est le tout, mais le tout dans sa forme parfaite et dans son unité absolue. La pensée n'est pas seulement l'intelligence qui pense l'intelligible, ce n'est là qu'une conception imparfaite de la pensée, mais c'est l'idée qui rend tout intelligible, en ce que hors de la pensée, de la pensée une et systématique, les idées elles-mêmes ne sont que virtuellement intelligibles. Cette pensée est ainsi l'unité de l'intelligence et de l'intelligible, acte absolu en

vertu et au contact duquel tout est et devient intelligible, et hors duquel il n'y a plus qu'une possibilité indéfinie, ou, pour mieux dire, rien n'est ni n'est intelligible. On pourrait dire d'elle qu'elle est la fin et le bien de l'univers. Mais ce sont là des moments de la pensée, ce n'est pas encore la pensée. Car la pensée est la fin et les moyens, le bien et le mal, la vie et la mort, la raison et la folie, elle est, en un mot, toutes choses, et elle est toutes choses parce qu'elle n'est aucune d'elles en particulier, et qu'aucune d'elles ne saurait la contenir. On mutile, par conséquent, et l'on fausse la pensée, lorsqu'on la conçoit comme fin, ou comme bien, ou comme intelligence. Ce qu'il faut dire d'elle, c'est qu'elle est l'idée absolue qui engendre, est et entend toutes choses, et que, par suite, elle ne saurait être engendrée, ni rendue intelligible par une détermination, ou par un principe autre qu'elle-même. La pensée ne peut être entendue et démontrée que par la pensée, ou, si l'on veut, la pensée s'entend et se démontre elle-même, et c'est cette démonstration d'elle-même, démonstration qui pose et contient l'être et la réalité des choses, c'est cette démonstration qui constitue l'acte éternel et absolu de la pensée (1).

(1) Cf. sur ce point notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. VI, §§ 3 et 4 ; *Introduction à la Logique de Hégel*, ch. XIII ; *Introduction à la Philosophie de la nature*, ch. X; *L'Hégélianisme et la Philosophie*, ch. VII, et dans nos *Essais de philosophie hégélienne*, *Introduction à la Philosophie de l'histoire*. C'est, du reste, un point sur lequel nous reviendrons dans la seconde Introduction, ainsi que dans le Commentaire à la fin de la *Philosophie de l'esprit*.

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

INTRODUCTION.

§ 378.

La connaissance de l'esprit est la connaissance la plus concrète et, par conséquent, la plus haute et la plus difficile. *Connais-toi toi-même*, c'est là un précepte qui n'a ni en lui-même, ni dans la pensée de celui qui l'a proclamé le premier, la signification d'une simple connaissance de soi-même, c'est-à-dire d'une connaissance des aptitudes, du caractère, des tendances et des imperfections de l'individu, mais d'une connaissance de ce qu'il y a d'essentiellement vrai dans l'homme, comme aussi du vrai en et pour soi, c'est-à-dire de l'essence elle-même en tant qu'esprit (1). La philosophie de l'esprit n'a pas non plus pour objet cette prétendue connaissance qui cherche dans l'homme ses traits, ses passions et ses faiblesses individuels, et qui scrute, comme on dit, les replis du cœur humain ; connaissance qui, d'une part, n'a de valeur qu'autant qu'on suppose la connaissance du général, c'est-à-dire de l'homme, et partant essentiellement de l'esprit (2), et qui, d'autre part, ne

(1) Car l'esprit est le vrai en et pour soi, il est l'essence, ou, pour mieux dire, l'idée absolue.

(2) C'est-à-dire qu'elle suppose la connaissance de la nature générale de l'homme, laquelle consiste surtout et essentiellement dans l'esprit, ce qui distingue l'homme de l'animal, ou, si l'on veut, la nature humaine de la nature animale qui est bien dans l'homme, mais qui n'y est que comme moment subordonné.

roule que sur les accidents, sur des produits (1) insignifiants et passagers de l'être spirituel, et ne pénètre point dans sa substance et dans sa nature intime (2).

(*Zusatz*). La difficulté que présente la connaissance philosophique de l'esprit vient de ce qu'ici on n'a plus affaire à l'idée logique qui est comparativement l'idée simple et abstraite, mais à la forme la plus concrète et la plus développée à laquelle atteint l'idée dans sa réalisation. Ce n'est pas seulement l'esprit absolu, mais l'esprit fini ou subjectif qu'on doit considérer comme une réalisation de l'idée. On ne saurait s'élever à une conception vraiment philosophique de l'esprit qu'en saisissant sa notion dans sa réalisation et dans son développement vivants, ou, ce qui revient au même, qu'en saisissant l'esprit comme une formation de l'idée éternelle (3). Mais connaître sa notion, c'est là le

(1) Le texte a : *Unwahren Existenzen des Geistigen : existences non vraies*, — fausses, qui n'ont pas une réalité substantielle — *de l'être spirituel.*

(2) Le texte dit : *Zum Substantiellen, dem Geist selbst :* n'atteint pas *au substantiel* (de l'esprit), *à l'esprit lui-même*, à ce qu'il y a de vrai, de réel et de permanent dans l'esprit.

(3) L'expression du texte est : *Als Abbild der ewigen Idee.* Le terme *Abbild* signifie *image, figure*, mais nous l'avons traduit par *formation*, comme étant l'expression qui se rapproche le plus de la pensée de Hégel. Car Hégel n'a pas voulu dire que l'esprit et ses divers développements ou moments ne sont qu'une image, qu'un symbole de l'idée, mais une sphère où l'idée elle-même existe et se réalise, c'est-à-dire pose et manifeste sa réalité. Et ainsi, l'idée éternelle se réalise dans l'esprit, comme elle se réalise, bien que sous des formes diverses, dans la logique et dans la nature. On trouve d'ailleurs la même pensée plus loin, § 381, exprimée d'une manière plus précise. Seulement, au lieu d'*Abbild*, Hégel se sert du terme analogue *Darstellung*, représentation. En même temps, on peut dire que tous les moments de l'esprit lui-même ne sont hors de l'esprit, ou de la pensée absolue que des images de cette pensée.

propre de la nature de l'esprit. Par conséquent, la tâche de se connaître soi-même, imposée aux Grecs par l'oracle d'Apollon, ne doit pas être considérée comme un précepte qu'une puissance étrangère inculque à l'esprit humain, mais cette voix du Dieu qui excite à la connaissance de soi-même doit être bien plutôt considérée comme une loi absolue de l'esprit lui-même. C'est ce qui fait que tout acte de l'esprit n'est qu'une perception de lui-même. Et la fin de toute science véritable consiste en ce que l'esprit se retrouve lui-même dans tout ce qui remplit le ciel et la terre. Il n'y a pas pour l'esprit d'autre objet que celui-là. L'esprit oriental lui-même ne s'absorbe pas complétement dans l'objet de son adoration (1). Ce sont cependant les Grecs qui, les premiers, ont conçu d'une manière explicite comme esprit l'être divin (2). Mais les Grecs non plus ne se sont élevés ni dans la philosophie, ni dans la religion à la connaissance de l'absolue infinité de l'esprit, ce qui fait que le rapport de l'esprit humain avec l'esprit divin n'offre pas encore chez eux le caractère de la liberté absolue. C'est seulement le christianisme qui, par sa doctrine de Dieu se faisant homme, et de la présence de l'Esprit-Saint dans la communauté des croyants, a introduit dans la conscience humaine un rapport complétement libre avec l'infini, et a par là amené la possibilité de la connaissance rationnelle (3) de l'esprit dans son absolue infinité (4).

(1) Et, par conséquent, il a senti que l'esprit, tout en présupposant la nature, forme une sphère distincte et supérieure à la nature.

(2) Le texte dit : *ce qu'ils* (les Grecs) *se représentaient comme être divin.*

(3) *Begreifende*, suivant et par la notion.

(4) L'esprit est la sphère de la liberté, et plus l'on s'élève dans les

C'est cette connaissance qui seule a désormais le droit d'être appelée philosophique. La connaissance de soi-même, entendue dans le sens ordinaire et vulgaire d'une recherche des imperfections et des faiblesses de l'individu peut bien avoir un intérêt et une importance pour l'individu, mais elle n'en a point pour la philosophie. Et même pour ce qui concerne l'individu, elle a d'autant moins de valeur qu'elle s'éloigne de la connaissance de la nature générale, intellectuelle et morale, de l'homme, et qu'en perdant de vue les devoirs et le véritable contenu de la volonté, elle dégénère en une recherche où l'individu se complaît dans la contemplation de lui-même et de ses idiosyncrasies. Ceci s'applique également à ce qu'on appelle *connaissance de l'homme*, laquelle s'attache aux traits particuliers des divers individus. Une telle connaissance est utile et nécessaire dans la vie, surtout dans ces mauvaises conditions politiques où ce n'est pas le droit et la moralité qui dominent, mais le caprice, l'hu-

sphères de l'esprit, plus l'on s'élève dans les sphères de la liberté. La religion et la philosophie constituent la plus haute sphère de l'esprit, et partant de la liberté. Strictement parlant, la liberté absolue n'est que dans l'absolue pensée, et, par suite, la philosophie est la sphère véritable de l'absolue liberté, car cette pensée et cette liberté peuvent bien se trouver au fond de l'enseignement religieux, mais seulement à l'état de possibilité, ou, si l'on veut, elles peuvent bien y être à l'état de sentiment, d'image et de symbole, mais non en tant que vérité et réalité absolue, c'est-à-dire en tant qu'idée ou pensée. Or, ni cette possibilité ni cette pensée n'existent dans la religion et dans la philosophie grecques, mais bien dans la religion et la philosophie chrétienne, c'est-à-dire dans l'hégélianisme, où, non-seulement la religion et la philosophie en général, mais la religion chrétienne elle-même trouvent leur plus haute expression et leur vérité. C'est là le sens de ce passage qui, comme on peut le voir, se rattache à l'ensemble de la philosophie hégélienne.

meur et l'arbitraire des individus, comme elle est aussi utile et nécessaire dans le champ de l'intrigue, où les hommes gardent leur position, ou atteignent leurs fins contingentes, non en s'appuyant sur la nature des choses, mais en se servant habilement des aptitudes spéciales des autres. Une semblable connaissance de l'homme n'a pas elle non plus d'importance pour la philosophie. Ce n'est pas elle qui, renfermée comme elle est dans la considération des événements particuliers et contingents, peut s'élever à l'intelligence des grands caractères où la nature humaine se trouve représentée dans sa plus haute expression et dans sa vérité. Mais cette connaissance de l'homme devient même nuisible, lorsqu'elle méconnaît (comme cela arrive dans cette manière de traiter l'histoire qu'on appelle pragmatique) les traits substantiels des individus historiques, et qui, ignorant que les grandes choses ne peuvent être accomplies que par les grands caractères, s'efforce par des recherches qui n'ont que la prétention d'être ingénieuses, de faire sortir les plus grands événements des traits accidentels de ces héros, de leurs prétendues petites vues, de leurs petits penchants et de leurs petites passions; procédé qui dégrade le gouvernement providentiel de l'histoire et en fait une puissance capricieuse et vide, et une série d'accidents.

§ 379.

Nous avons déjà parlé, dans l'introduction (1), de la *pneumatologie* ou de ce qu'on a appelé *psychologie rationnelle* considérée comme une métaphysique abstraite de l'entendement. La *psychologie empirique* a pour objet l'esprit

(1) C'est-à-dire dans l'introduction générale. Voy. § 34.

concret, et depuis la rénovation des sciences où l'observation et l'expérience sont surtout devenues le fondement de la connaissance concrète (1), elle a suivi la même direction ; ce qui fait que, d'un côté, cette métaphysique que nous venons d'indiquer a été exclue de cette science empirique, et n'a pas pu se constituer par elle-même d'une façon concrète et déterminée (2), et que, de l'autre côté, la science empirique s'en est tenue à la métaphysique ordinaire de l'entendement, qui ne reconnaît que des *forces*, des *activités* diverses, et qu'elle a banni par là la connaissance spéculative.

Dans cet ordre de recherches, ce sont les livres d'Aristote sur l'âme, ainsi que sur ses états et ses facultés (3), qui ont la plus grande importance, ou, pour mieux dire, ce sont les seuls qui aient une valeur spéculative. L'objet essentiel d'une philosophie de l'esprit ne peut être que de ramener la science de l'esprit dans le champ de la notion, et par là de pénétrer aussi de nouveau dans la pensée intime de ces écrits d'Aristote.

(*Zusatz.*) De même qu'il faut éliminer de la véritable philosophie spéculative les recherches dont il a été question dans le paragraphe précédent, et qui roulent sur les manifestations contingentes, individuelles et empiriques de l'esprit,

(1) Le texte dit : *connaissance du concret* (*des Concreten*), de l'être réel et concret, par opposition à la connaissance de l'être abstrait. Nous l'avons rendu par *connaissance concrète*, expression qui nous a paru mieux concilier la pensée de Hégel avec les exigences de la langue.

(2) Le texte a : *N'est* (cette métaphysique) *parvenue en elle-même à aucune détermination et à aucun contenu.*

(3) C'est-à-dire *son Traité de l'âme* et *ses Opuscules* sur la physique. Voy. notre Introduction, ch. I.

de même il faut en éliminer celles qui, suivant une marche tout à fait opposée, ne s'occupent que des déterminations générales abstraites de l'essence qui, comme on prétend, n'apparaît point — de l'essence de l'esprit (1) — recherches qui constituent ce qu'on appelle *psychologie* ou *pneumatologie rationnelle*. Il faut éliminer ces deux espèces de recherches de la philosophie spéculative, parce que celle-ci ne reçoit pas les objets de la représentation, comme venant du dehors (2), et ne les détermine pas non plus par les simples catégories de l'entendement, à l'instar de cette psychologie, qui se demande si l'esprit ou l'âme est simple, si elle est immatérielle, si elle est une substance. Dans ces questions, on considère l'esprit comme une chose (3), car on y considère ces catégories d'après le procédé général

(1) *Ansich des Geistes : l'en soi de l'esprit*; c'est à la *chose en soi* de Kant, au noumène qui est au-dessus et hors du phénomène, et qui n'apparaît point (*erscheinungslosen Wesen*), que Hégel fait allusion. Voy. page suiv.

(2) *Als gegebene, comme donnés.* Voy. sur ce point *Introduction à la philosophie de Hégel*, ch. IV, § 5, et *Introduction à la logique de Hégel*, ch. XII.

(3) *Ein Ding* : *une chose* dans le sens strict hégélien, et tel qu'il se trouve déterminé dans la logique de Hégel, § 124 et suiv. En effet, la chose, en tant que chose, est un moment de l'*essence* ou *réflexion*. Et c'est dans cette sphère que se meut en général l'entendement; car l'entendement prend un être, un objet, une notion, — l'âme, Dieu, l'infini, — qu'il considère comme une chose, ou comme une *chose en soi*, à la façon de Kant, et puis il y ajoute, d'une façon également extérieure, des prédicats, tels que l'immatérialité, la substance, etc., qui demeurent, par cela même, des éléments immobiles et fixes (*ruhende, feste*), c'est-à-dire des éléments qui ne passent pas l'un dans l'autre, et qui ne passent pas l'un dans l'autre précisément parce que leur nature interne n'est pas saisie par la pensée, en d'autres termes parce qu'ils ne sont pas démontrés.

de l'entendement, comme des éléments immobiles et fixes; ce qui fait qu'elles ne sauraient exprimer la nature de l'esprit. L'esprit n'est pas, en effet, un être immobile, mais bien plutôt le mouvement absolu, l'activité pure, la négation ou l'idéalité de toutes les déterminations fixes de l'entendement. Ce n'est pas un être simple d'une simplicité abstraite, mais un être qui, dans sa simplicité, se différencie lui-même d'avec lui-même; ce n'est pas un être complet avant ses manifestations, une essence qui se renferme en elle-même sous l'enveloppe de ses manifestations, mais il n'existe, dans sa réalité, que par les formes déterminées de ses manifestations nécessaires; ce n'est pas enfin, comme le conçoit cette psychologie, une âme (1) qui ne serait unie au corps que par un rapport extérieur, mais c'est un être intérieurement lié au corps par l'unité de la notion.

Entre la recherche qui a pour objet l'individualité contingente de l'esprit, et la pneumatique qui ne saisit que son essence abstraite (2), vient se placer la psychologie empirique qui observe et décrit les diverses facultés de l'esprit. Mais cette psychologie ne s'élève pas non plus à la véritable unité de l'individuel et de l'universel, à la connais-

(1) *Seelending*, expression littéralement intraduisible, mais très-exacte, et qu'on entend très-bien par le contexte, car elle veut dire que cette psychologie fait de l'esprit une *chose-âme*, une *chose animée*, une espèce de *chose en soi*, relativement au corps, et qui, par suite, n'est unie au corps qu'accidentellement et d'une façon tout à fait superficielle.

(2) Le texte dit : *Erscheinungslosen*, essence *sans phénomène*, que nous avons traduit par le terme abstrait, car l'essence sans phénomène ou *aphénoménale* est, par cela même, une essence abstraite. Cf. page précédente, note 1.

sance de la nature générale concrète, ou, si l'on veut, à la notion de l'esprit, et, par suite, elle n'a pas non plus le droit d'être appelée philosophie spéculative; car elle prend l'esprit en général, et les facultés particulières en lesquelles elle le divise comme donnés par la représentation, sans démontrer la nécessité de ces facultés en les déduisant de la notion de l'esprit. Mais ces facultés sont dans l'esprit, et il n'y a d'autres facultés que celles-ci.— A cette imperfection de la forme se lie nécessairement (1) l'altération du contenu de l'esprit. Si dans les deux recherches, dont nous venons d'indiquer les traits, on présente d'un côté l'individuel, et de l'autre l'universel comme des termes qui existent chacun séparément et pour soi, on a aussi dans la psychologie empirique les facultés particulières, en lesquelles l'esprit est partagé, comme des termes rigides (2) renfermés dans leurs limites; de telle façon que l'esprit devient un simple agrégat de forces indépendantes, qui ne sont unies que par un rapport d'action réciproque, et partant par un rapport extérieur. Car, quoique cette psychologie se propose d'établir entre les diverses facultés de l'esprit un rapport harmonique (c'est là encore un mot qui revient à chaque instant dans ces recherches, mais qui est ici tout aussi indéterminé que l'est ailleurs le terme perfection), elle ne parvient pas à représenter par là l'unité originaire de l'esprit, mais une simple unité virtuelle (3). Bien moins encore démontre-t-elle, comme rationnels et nécessaires les mo-

(1) Car, il ne faut pas l'oublier, la forme et le contenu sont inséparables.

(2) *Starre*, en ce sens qu'ils ne se fondent pas les uns dans les autres.

(3) *Ein sein sollende Einheit* : *une unité qui doit être*, mais qui n'est point, c'est-à-dire une unité que cette psychologie ne réalise point.

ments particuliers à travers lesquels se développe la notion ou l'unité en soi de l'esprit. Ainsi ce rapport harmonique n'est qu'une représentation vide qui cherche à se donner une substance dans des phrases également vides, et qui demeure impuissante vis-à-vis des facultés de l'esprit qu'on a présupposées comme indépendantes.

§ 380.

Le sentiment-de-soi (1) de l'unité vivante de l'esprit s'oppose naturellement à ce que l'esprit se disperse dans les diverses facultés ou forces, qu'on se représente comme indépendantes les unes des autres, ou, ce qui revient au même, en des activités qu'on ne fait précisément que se représenter (2). Mais ce qui fait sentir ici plus vivement encore le besoin de connaître suivant la notion (3), ce sont d'abord les oppositions qui se produisent dans l'esprit, telles que l'opposition de la liberté et de la nécessité (4), ou bien celle de la libre activité de l'âme et de sa nature corporelle extérieure ; c'est ensuite le rapport de ces termes (5). Les

(1) *Selbstgefühl.*

(2) *Ebenso vorgestellten Thätigkeiten* : c'est-à-dire que ces forces ou activités de l'esprit, qu'on considère comme indépendantes les unes des autres, ou comme unies par un simple lien extérieur, sont considérées comme telles précisément parce qu'au lieu de les penser on se les représente, car la représentation, ou, si l'on veut, la faculté représentative ne saurait unir les êtres que d'une manière extérieure.

(3) *Zu begreifen*, ce qui constitue précisément la pensée spéculative qui saisit à la fois la différence et l'unité.

(4) Le texte a : *Der Freiheit des Geistes und von dem Determinirtwerden desselben* : *de la liberté de l'esprit et de son être-déterminé.*

(5) C'est-à-dire que ces oppositions, ainsi que le rapport des termes qui entrent dans ces oppositions, — opposition et rapport qui sont dans un seul et même sujet, l'esprit, — montrent d'une manière plus évi-

phénomènes du magnétisme animal ont surtout démontré, dans ces derniers temps, même dans le champ de l'expérience, l'unité substantielle de l'âme, et ils ont fait tomber sous l'intuition la puissance de son idéalité, donnant par là un démenti aux différenciations absolues (1) de l'entendement, et montrant en même temps, d'une manière immédiate, la nécessité de la pensée spéculative pour concilier les oppositions.

(*Zusatz*). Toutes ces conceptions limitées de l'esprit que nous venons d'esquisser dans les deux paragraphes qui précèdent, ont été renversées, en partie, par les grandes transformations qu'a subies la philosophie en général dans ces derniers temps, et, en partie, par l'expérience elle-même, par les phénomènes du magnétisme animal, qui sont venus, si l'on peut ainsi dire, frapper à la tête la pensée finie. Pour ce qui concerne la philosophie, elle s'est élevée au-dessus de ces procédés finis de la réflexion (2), qui avaient prévalu depuis Wolf, et même au-dessus du point de vue de Fichte qui est renfermé dans les faits de conscience, comme on les appelle, à la conception de l'esprit en tant qu'idée réelle qui s'entend elle-même, ou, si l'on veut, à la conception de l'esprit vivant qui se différencie lui-même en vertu d'une nécessité intérieure, et qui revient de cette différenciation

dente et plus développée que le sentiment-de-soi de l'unité vivante de l'esprit, la nécessité de la connaissance spéculative, comme constituant la seule connaissance véritable.

(1) *Die festen Verstandesunterschiede* : les différences fixes, rigides de l'entendement, dont il est aussi question § précédent, et qui sont des différences absolues en ce sens que l'une ne passe pas dans l'autre.

(2) *Des nur reflectirenden Denkens* : *de la pensée purement réfléchie* ou *réfléchissante*, c'est-à-dire de la pensée qui ne s'élève pas au-dessus de la sphère de la réflexion.

à son unité. Par là, non-seulement elle a dépassé cette conception finie de l'esprit où ne dominent que des abstractions, savoir, ou l'individuel, ou le particulier, ou le général, et qui, au lieu de la notion qui fait leur vérité, ne saisit que ses moments; mais elle a aussi mis à la place de la description extérieure d'une matière présupposée (1) la forme sévère d'un contenu qui se développe en vertu d'une nécessité intérieure, et a fait reconnaître cette forme comme la seule méthode vraiment scientifique. Dans les sciences empiriques, c'est du dehors, de l'expérience qu'on reçoit les matériaux de la connaissance; et ces matériaux on les ordonne suivant une règle générale, admise à l'avance, et on les unit suivant des rapports extérieurs. La pensée spéculative, au contraire, doit démontrer la nécessité absolue de chacun de ses objets et de leur développement; ce qu'elle accomplit en déduisant chaque notion particulière de la notion universelle, notion qui se produit et se réalise elle-même, — en déduisant, en d'autres termes, chaque notion particulière de l'idée logique (2). Par conséquent, la philosophie doit penser l'esprit comme un développement nécessaire de l'idée éternelle, et représenter les diverses parties qui composent la science de l'esprit comme une simple évolution de sa notion. De même que, dans l'être vivant en général, tout se trouve déjà contenu idéa-

(1) *Vorgefundenen Stoffes*, matière présupposée, donnée, trouvée devant soi.

(2) Ce qui ne veut point dire que l'idée logique et l'esprit sont une seule et même chose, mais seulement qu'il faut déduire les divers moments de l'esprit suivant la forme absolue ou l'idée logique qui détermine aussi les développements de l'esprit.

lement (1) dans le germe, et que tout sort de ce dernier, et nullement d'une force étrangère; de même les formes diverses de l'esprit vivant doivent être engendrées par sa notion comme par son germe. Notre pensée (2), mue par la notion, y demeure immanente à l'objet qui est lui aussi mû par elle; et nous sommes, pour ainsi dire, spectateurs du développement propre de l'objet, sans y introduire aucune altération, en y mêlant nos représentations subjectives et accidentelles. La notion ne se développe pas en vertu d'une impulsion extérieure; mais c'est sa nature propre qui, contenant en elle la contradiction de la simplicité et de la différence, et partant le mouvement, la stimule à se réaliser et à développer la différence qu'elle ne contient que d'une façon idéale, c'est-à-dire la stimule à changer en différence réelle la différence qu'elle contient sous la forme contradictoire de non différence (3), ce qui fait qu'en supprimant ce qu'il y a d'exclusif et d'imparfait dans sa simplicité (4), elle réalise ce tout dont elle ne contenait d'abord que la possibilité (5).

(1) *Auf ideelle Weise*: *d'une manière idéale*, c'est-à-dire virtuellement en ce sens que l'idée entière de la plante est virtuellement, mais non réellement dans le germe.

(2) *Subjective*, car dans la pensée absolue cette distinction de la pensée, de la notion et de l'objet n'a plus de sens.

(3) *Unterschiedslosigkeit* : *indifférentiabilité*.

(4) Le texte dit : *En supprimant sa simplicité, comme un manque et une exclusivité.*

(5) Ainsi il y a une notion ou idée de l'esprit, et c'est cette idée et les divers moments de cette idée qui constituent la réalité de l'esprit. Notre pensée subjective, qui n'est pas à proprement parler la pensée, ne se meut dans la sphère de l'esprit qu'autant qu'elle est mue par cette idée, et elle ne s'y meut rationnellement qu'en s'absorbant dans cette

Mais la notion n'est pas moins indépendante de notre pensée arbitraire à son point d'arrivée (1) qu'à son point de départ, et dans les différents degrés de son développement. Dans les recherches qui s'appuient sur le raisonnement, la conclusion est plus ou moins arbitraire. Dans la science philosophique, au contraire, la notion pose elle-même une limite à son développement, en ce qu'elle s'y donne une réalité qui lui correspond complétement. Le germe de la plante (cette notion qui existe d'une manière sensible) (2) achève son développement par une réalité qui lui correspond, par la production de la semence. Il en est de même de l'esprit. Son développement a lui aussi atteint son but, lorsque sa notion s'est complétement réalisée, ou, ce qui revient au même, lorsque l'esprit a atteint à la conscience complète de sa notion (3). Mais ce retour et cette concentration du commencement dans la fin, ce mouvement de la notion qui revient sur elle-même en se développant, apparaît sous une forme plus complète dans l'esprit que dans l'être vivant; car pendant que chez ce dernier la

idée, c'est-à-dire en s'effaçant comme pensée subjective, et en effaçan par là ses représentations accidentelles et arbitraires. Maintenant cett idée est d'abord à l'état de germe, à l'état simple et d'indifférence comme dit le texte, ce qui amène une contradiction en ce sens qu l'esprit est ce qu'il y a de plus concret, et partant de plus différencié et le mouvement de l'esprit consiste à supprimer cet état, en posant l différence et en l'effaçant tout à la fois, ce qui constitue son idé concrète et réelle.

(1) *Im Abschliessen derselben : dans sa conclusion.*

(2) Parce qu'on y voit d'une manière sensible comment la plante entière en sort.

(3) Cela revient au même, parce que dans la pensée absolue ou philosophique, la notion et la réalité, le commencement et la fin, le germ et la plante, sont une seule et même chose.

semence engendrée n'est pas identique avec l'être par lequel elle est engendrée, dans l'esprit qui se connaît lui-même l'être engendré et l'être qui engendre sont identiques (1).

C'est seulement en considérant l'esprit dans le processus de la réalisation spontanée de sa notion (2) que nous venons de tracer, qu'on le saisit dans sa vérité ; car la vérité est l'accord de la notion et de sa réalité. Dans son état immédiat, l'esprit n'est pas encore l'esprit véritable, car il n'a pas encore objectivé sa notion ; il n'a pas encore transformé son contenu immédiat en un contenu posé par lui-même ; il n'a pas établi sa réalité d'une façon adéquate à sa notion. Le developpement entier de l'esprit n'est que l'élévation de l'esprit à sa vérité, et les puissances de l'âme, comme on les appelle, ne sont que les divers degrés de cette élévation. C'est par cette différenciation et par cette métamorphose de lui-même, ainsi qu'en ramenant ses différences à l'unité de sa notion, que l'esprit entre en possession de sa vérité, et qu'il est aussi un être vivant organique et systématique ; comme c'est par la connaissance de cette nature de l'esprit, et seulement par cette

(1) *Das Hervorgebrachte eins und dasselbe mit dem Hervorbringenden* (ist), et cela par la raison indiquée dans la note précédente ; car ce n'est que dans l'esprit qui se connaît lui-même, c'est-à-dire dans la pensée absolue que l'univers atteint à son unité, et, par conséquent, dans cet esprit tout est identique, en ce que cet esprit pense, unifie et est toutes choses. Dans la plante, au contraire, comme dans l'animal, ou bien encore dans les sphères inférieures et finies de l'esprit, le germe, le fruit et la semence, l'âme et le corps, etc., sont distincts et séparés.

(2) *Selbstverwicklichung seines Begriffs* : réalisation spontanée, — qui se fait par la vertu, par une impulsion propre, — de sa notion.

connaissance, que la science de l'esprit est, elle aussi, une science réelle, organique et systématique; prédicats qui ne sauraient appartenir ni à la psychologie rationnelle, ni à la psychologie empirique, dont la première fait de l'esprit une essence morte et séparée de sa réalisation, et la seconde en fait aussi un être mort, en ce sens qu'elle le brise en une multiplicité de forces indépendantes qui ne sont pas engendrées et liées par la notion.

Comme nous l'avons remarqué, le magnétisme animal a eu pour résultat de faire repousser la conception exclusive et fausse de l'esprit, telle que la produit l'entendement (1). Cet état extraordinaire a surtout exercé une influence dans la considération du côté naturel de l'esprit (2). Si, d'un côté, l'entendement peut au moins saisir d'une manière extérieure les autres états et les autres déterminations naturels de l'esprit, ainsi que les formes de son activité qui appartiennent à la sphère de la conscience (3), et s'il saisit la connexion extérieure de cause et d'effet qui domine en lui comme dans les choses finies (c'est ce qu'on appelle cours naturel des choses); de l'autre côté, il lui est refusé même de simplement croire dans les phénomènes du magnétisme animal, car ces phénomènes n'ont pas de sens pour l'entendement qui fixe l'esprit dans un point du temps et de l'espace, et qui unit

(1) *Bloss verständige Auffassung des Geistes* : *la conception de l'esprit purement intellectuelle*, c'est-à-dire suivant l'entendement, ce qui est expliqué par ce qui précède comme par ce qui suit.

(2) C'est-à-dire le côté par lequel l'esprit est en rapport avec la nature, car le magnétisme animal appartient à l'esprit, mais à l'esprit qui est encore comme plongé dans la nature. Voy. plus loin, § 407.

(3) *Die bewussten Thätigkeiten.*

les êtres d'après le rapport de cause et d'effet (1). Ainsi cette puissance que possède l'esprit de s'élever au-dessus de la nature et de ses rapports extérieurs, puissance que l'entendement regarde comme un fait merveilleux et incroyable, se manifeste même dans la sphère de l'existence sensible. Maintenant, bien qu'il soit absurde de voir dans les phénomènes du magnétisme animal un état de l'esprit supérieur à celui de la connaissance (2), et d'attendre de lui des révélations sur l'éternel plus hautes que celles qui émanent de la philosophie ; et bien que l'état magnétique doive être plutôt considéré comme une maladie et comme un abaissement de l'esprit au-dessous de la conscience ordinaire, puisque dans cet état l'esprit se sépare de la pensée (3) qui se pose en face de la nature et se meut dans des différences déterminées (4); cependant ces phénomènes du magnétisme animal où l'esprit s'affranchit d'une manière visible des bornes du temps et de l'espace, et de tout rapport fini, offrent une certaine affinité avec la philosophie, et comme ils opposent à l'incrédulité de l'entende-

(1) Qui, comme il est dit ci-dessus, n'est qu'un rapport extérieur ; et, par conséquent, la pensée qui ne pense les êtres que suivant les rapports de causalité, ou d'action et de réaction, et, en général, suivant les rapports réfléchis de l'essence, ne saurait saisir la nature intime et l'unité des choses.

(2) *Begreifende Vernunft : la raison qui connaît suivant la notion.*

(3) Le texte dit, *de sa pensée*, c'est-à-dire de la pensée de l'esprit lui-même, ce qui, du reste, s'applique plus ou moins à tous les états de l'esprit relativement à la pensée absolue ; car, dans ces états, l'esprit est hors de cette pensée, laquelle est sa pensée, et, par conséquent, dans ces états il se sépare de sa pensée, ou, comme dit le texte, il *abdique sa pensée* (*sein Denken aufgiebt*), qui, etc.

(4) Ce qui constitue la véritable connaissance.

ment la brutalité d'un fait, ils forcent à faire un pas en avant de la psychologie ordinaire vers la connaissance spéculative, qui, seule, peut montrer que le magnétisme animal n'est pas un fait merveilleux et incompréhensible.

§ 381.

Ce qui rend particulièrement difficile la connaissance de la nature concrète de l'esprit, c'est que ses différents degrés et les différentes déterminations du développement de sa notion ne demeurent pas à l'état de sphères distinctes et qui se posent en face de ses formations plus profondes (1), ainsi que cela a lieu dans la nature, où la matière et le mouvement ont leur libre existence (2) dans le système solaire, les déterminations des sens existent d'abord (3) comme propriétés des corps, et plus librement encore comme éléments, etc. Les diverses déterminations et les divers degrés de l'esprit, au contraire, se trouvent seulement comme moments, états, déterminations, dans les degrés plus élevés de son développement. Cela fait que les

(1) Le texte a : *Nicht als besondere Existenzen zurück und seinen tiefern Gestaltungen gegenuber bleiben ;* littéralement : *ne demeurent pas comme des existences particulières en arrière* (c'est-à-dire comme des moments qu'on a traversés, qu'on a laissés derrière), *et en face de ses formations plus profondes.*

(2) *Libre* est ici pris dans le sens de distinct, séparé, abstrait. La matière et le mouvement existent, en tant que matière et mouvement abstraits, dans le système solaire, tandis qu'ils existent moins librement, et, par suite, d'une manière plus concrète, dans les corps *physiques, chimiques, organiques*, etc.

(3) *Auch rückwarts : aussi en arrière;* c'est-à-dire, dans des sphères plus abstraites. Voy. *Philosophie de la nature.*

degrés plus élevés sont déjà empiriquement contenus dans les plus inférieurs. Par exemple, dans la sphère de la sensibilité, on rencontre soit comme contenu, soit comme déterminabilité, tous les moments plus profonds de l'esprit. Par conséquent, considéré superficiellement, ce contenu religieux, moral, etc., pourra paraître comme ayant essentiellement sa place et même sa source dans la sphère sensible, qui n'est en réalité qu'une forme abstraite; et, de cette façon, les déterminations de ce contenu ne seront elles aussi que des modes divers de la sensation. Mais lorsqu'on considère les degrés inférieurs de l'esprit, il est aussi nécessaire, pour les désigner suivant leur existence empirique, de rappeler les plus élevés, où ils ne sont contenus qu'à l'état de simples formes, et d'anticiper ainsi sur un contenu qui ne se produit que dans des développements ultérieurs. Tels sont la conscience dans le réveil (1), l'entendement dans la démence, etc. (2).

(1) Le texte a : *Beim natürlichen Erwachen : dans le réveil naturel*, c'est-à-dire dans le réveil proprement dit, qui est le réveil de l'animal. Voy. plus loin, § 399.

(2) Plus l'être est concret, plus profonde est son unité, et plus ses déterminations sont spécifiées et identiques à la fois ; ce qui est fondé sur la nature du système, ou, si l'on veut, de l'unité systématique des choses. C'est ce qu'on a déjà pu constater dans la logique et dans la nature. Par exemple, si l'on compare le règne animal avec le cristal, ou bien le cristal avec les sphères purement mécaniques de la matière, on verra que l'animal constitue une sphère plus concrète, c'est-à-dire une sphère composée d'éléments plus nombreux, plus déterminés, et en même temps plus intimement unis que le cristal. Il en est de même du cristal par rapport à des corps moins concrets. C'est de là surtout que vient la difficulté de la science de l'esprit, car l'esprit est l'être le plus concret, et, par suite, les différentes sphères de l'esprit, bien que complétement distinctes et déterminées, pénètrent l'une dans l'autre,

NOTION DE L'ESPRIT.

§ 382.

Pour nous, l'esprit a comme présupposition la nature dont il est la vérité, et partant le premier et absolu principe (1). Dans cette vérité la nature a disparu, et l'esprit s'est produit comme idée qui est parvenue à son existence absolue (2) où l'objet est tout aussi bien que le suje

ce qui fait que les sphères supérieures se retrouvent *empiriquement* c'est-à-dire comme simples faits, dans les inférieures, et qu'à leu tour les sphères inférieures se retrouvent comme *formes*, c'est-à-dir comme éléments subordonnés et déterminés, et non comme élémen déterminant, dans les supérieures. Par exemple, la conscience et l simple réveil, ou bien la démence et l'entendement, constituent de sphères distinctes. Et cependant la conscience descend et apparaît dan et avec le réveil, et l'entendement apparaît déjà dans la démence. leur tour le réveil se retrouve dans la conscience, et la démence dan l'entendement, mais ils ne s'y retrouvent que comme éléments subor donnés, et, par suite, annulés et transformés par la nature de la con science et de l'entendement. Ces considérations s'appliquent égale ment à la religion, à la morale, etc., dans leur rapport avec le sen timent. Voy. plus loin, § 405.

(1) *Absolut Erstes : l'être, le principe absolument premier ;* et cela parce que c'est l'être le plus concret, et vis-à-vis duquel tous les autre moments ou toutes les autres sphères ne sont que des présupposition qui viennent s'annuler et s'absorber en lui. Quant au *pour nous* (*fü uns*), c'est là une expression que nous avons rencontrée et expliqué à plusieurs reprises. Ici elle veut dire que la nature est bien un présupposition de l'esprit, si l'on entend par là qu'elle est faite pou l'esprit, et que l'esprit la contient dans son unité, mais qu'il ne fau drait pas se représenter la nature et l'esprit comme s'ils pouvaien aller l'un sans l'autre, car dans l'idée absolue ils sont indivisibles e coéternels. Ce n'est donc que pour nous, pour notre pensée subjective que l'un vient d'abord, et l'autre après, ou que l'un est présuppos à l'autre.

(2) *A son être pour soi*, dit le texte.

la notion. Cette identité est la négativité absolue, car la notion trouve dans la nature sa complète objectivité extérieure, mais elle supprime cette existence extérieure, et devient dans celle-ci (1) identique avec elle-même. La notion n'est donc cette identité qu'autant qu'elle revient de la nature sur elle-même (2).

(*Zusatz.*) Dans le *Zusatz* du § 380, nous avons énoncé la notion de l'esprit lorsque nous avons dit que l'esprit est l'idée concrète (3) qui se connaît elle-même. La philosophie doit démontrer la nécessité de cette notion, comme elle démontre la nécessité de toutes les autres, c'est-à-dire elle doit la montrer comme un résultat du développement de la notion universelle ou de l'idée logique. Cependant, l'esprit ne présuppose pas seulement dans ce développement, l'idée logique, mais aussi la nature. Car la connaissance qui est déjà contenue dans la simple idée logique n'est que la notion de la connaissance pensée par nous, mais elle n'est pas la connaissance existant pour elle-même, elle n'est pas l'esprit dans sa réalité, mais simplement dans sa possibilité (4). L'esprit réel qui, seul, fait notre objet dans

(1) Le texte a : *est devenue dans celle-ci :* c'est-à-dire, la notion n'est devenue identique avec elle-même qu'en posant et en supprimant à la fois cette existence, ou manifestation extérieure (*Entäusserung*) d'elle-même, la nature.

(2) C'est-à-dire que la notion n'est notion de l'esprit qu'autant qu'elle a posé la nature et qu'elle s'est complétement développée en elle. C'est ainsi qu'elle est l'identité du sujet et de l'objet, ou pour mieux dire la négativité absolue qui supprime et contient la nature tout à la fois.

(3) *Wirkliche Idee :* idée réelle, qui est en possession de toute sa réalité.

(4) Voy. sur ce point notre *Introduction à la philosophie de Hégel*, ch. VI, § 3, et *Introduction à la philosophie de l'esprit.*

la science de l'esprit, a comme présupposition prochaine la nature, de même qu'il a comme présupposition première l'idée logique. Par conséquent, la philosophie de la nature doit contenir immédiatement (et la logique médiatement) dans son résultat final la preuve de la nécessité de la notion de l'esprit. La science de l'esprit doit, de son côté, démontrer cette notion par son développement et par sa réalisation (1). Par conséquent, ce que nous disons au commencement de notre recherche sur l'esprit d'une façon assertoire, ne peut être scientifiquement démontré que par l'entière philosophie. Tout ce que nous pouvons accomplir ici, c'est d'expliquer la notion de l'esprit pour la représentation (2).

Afin de définir cette notion, il est nécessaire d'indiquer la déterminabilité par laquelle l'idée est en tant qu'esprit. Une déterminabilité n'est déterminabilité qu'en face d'une autre déterminabilité. La déterminabilité de l'esprit se trouve d'abord en regard de celle de la nature. Elle doit,

(1) C'est-à-dire que la nature arrivée à son plus haut point, qui est aussi son résultat final (*Endresultat*), doit amener la notion de l'esprit, et doit montrer comment il y a au-dessus d'elle une notion, une sphère pour laquelle elle est faite, mais qu'elle ne saurait atteindre. Et, de son côté, la science de l'esprit démontre cette notion en se réalisant, c'est-à-dire en posant les différents moments de la notion de l'esprit; car c'est là la démonstration véritable et concrète d'un objet.

(2) Pour la représentation, mais non pour la pensée, car la pensée ne saurait, strictement parlant, penser l'idée hors de l'idée, et, par conséquent, elle ne saurait penser l'idée de l'esprit hors de cette idée, dans une introduction et dans des recherches préliminaires et exotériques. Mais l'esprit n'est que la partie d'un tout. Par conséquent aussi, l'esprit ne saurait être scientifiquement pensé et démontré hors de ce tout, c'est-à-dire indépendamment de la logique et de la nature.

par conséquent, être saisie dans son rapport avec cette dernière. Il faut démontrer l'idéalité, c'est-à-dire la suppression de l'existence extérieure de l'idée (1), ce mouvement par lequel l'idée revient et est revenue sur elle-même de son opposition, il faut démontrer, disons-nous, cette idéalité comme constituant la déterminabilité spécifique (2) de l'esprit. Car, tandis que dans l'idée logique, le principe spécifique est l'être en soi simple, immédiat, dans la nature ce principe est l'extériorité de l'idée (3). Ce serait nous éloigner de notre sujet que de nous étendre ici plus longuement sur ce que nous avons dit en passant dans le Zusatz du § 380 sur l'idée logique. L'essentiel, ici, c'est de montrer le trait caractéristique de la nature extérieure (4); et c'est avec celle-ci, comme nous l'avons déjà remarqué, que l'esprit soutient le rapport le plus immédiat.

La nature extérieure est elle aussi, à l'égal de l'esprit,

(1) *Des Andersseyns der Idee : de l'être-autre de l'idée.* Nous avons traduit l'*Andersseyn* par *existence extérieure*, car l'être de la nature est *autre que lui-même* surtout parce qu'il est extérieur à lui-même. Du reste, que tel soit ici le sens de ce mot est prouvé par ce qui suit, comme par la philosophie de la nature en général.

(2) *Unterscheidende : différenciatrice.*

(3) Ainsi, dans la logique, l'idée est renfermée en elle-même ; c'est ce qu'exprime l'*Insichseyn*, l'être-en-soi ou au-dedans de soi. Dans la nature, elle est hors de soi ou extérieure à soi ; c'est ce qu'expriment les termes *Anderseyns*, *Aussersichseyn*. Dans l'esprit, son caractère distinctif est l'*idéalité* (*Idealität*); ce qui veut dire que l'esprit supprime à la fois la logique et la nature, mais qu'il les supprime en se les appropriant, en les idéalisant, c'est-à-dire en les élevant à l'unité de leur idée, ou, ce qui revient au même, à l'idée.

(4) Le prédicat *extérieur* n'est pas ici un pléonasme, mais il désigne la nature telle qu'elle est en elle-même et hors de l'esprit, à la différence de la nature telle qu'elle se retrouve dans l'esprit.

un être rationnel et divin, une représentation de l'idée. Seulement, l'idée n'apparaît dans la nature que dans l'élément de l'extériorité, et elle n'est pas seulement extérieure à l'esprit, mais par cela même qu'elle est extérieure à l'esprit et à l'intériorité absolue (1) qui fait l'essence de l'esprit, elle est extérieure à elle-même. Cette notion de la nature déjà reconnue par les Grecs et qui leur était tout à fait familière s'accorde aussi de tous points avec la manière ordinaire de nous la représenter. Nous savons que l'être de la nature est dans le temps et dans l'espace, que dans la nature tel être est juxtaposé à tel autre, ou suit tel autre, bref, que les êtres de la nature sont extérieurs les uns aux autres à l'infini. Nous savons de plus que la matière, ce substrat universel de toutes les formations particulières de la nature (2), non-seulement nous oppose une résistance, et subsiste hors de notre esprit, mais qu'elle demeure extérieure à elle-même et s'oppose une résistance à elle-même, en ce qu'elle se divise en points concrets, en ces atomes matériels dont elle est composée. Les diffé-

(1) *An and für sich seyenden Innerlichkeit* : *l'intériorité qui est en et pour soi*, ce qui veut dire que c'est une intériorité qui contient l'extériorité. Du reste, le terme *intériorité* n'est pas adéquat à la pensée que Hégel veut exprimer, et s'il l'emploie, c'est pour l'opposer aux expressions *extériorité, nature extérieure*. Mais ce que Hégel veut dire, c'est que l'esprit est l'idée absolue, l'idée interne et externe, en soi et hors de soi, l'idée où toutes choses se trouvent idéalisées et ramenées à l'unité de leur nature.

(2) Le texte dit : Ce substrat universel de toutes *les formations de la nature qui sont* (*aller daseyenden Gestaltungen der Natur*), qui n'ont que l'être et un être limité, et dont la limitation consiste à n'avoir qu'une existence particulière, isolée, extérieure aux autres êtres et à soi-même, comme dit le texte ci-dessus.

rences dans lesquelles se déploie la notion de la nature sont plus ou moins des existences indépendantes les unes des autres. Ces existences sont, il est vrai, en rapport entre elles en vertu de leur unité originaire, de telle façon que l'une ne saurait être entendue sans l'autre, mais ce rapport leur est plus ou moins extérieur. On a donc raison de dire que ce qui domine dans la nature, ce n'est pas la liberté, mais la nécessité; car, à proprement parler, la nécessité est précisément le rapport purement intérieur, et par cela même purement extérieur d'existences indépendantes les unes des autres (1). C'est de cette façon, par exemple, que la lumière et les éléments apparaissent comme deux moments indépendants l'un de l'autre; ou que les planètes, bien qu'attirées par le soleil, et malgré ce rapport avec leur centre, apparaissent comme indépendantes à l'égard de ce centre, et les unes à l'égard des autres, contradiction qui est représentée par le mouvement des planètes autour du soleil (2). — Sans doute, dans

(1) Ainsi la liberté ne saurait exister que dans l'esprit où l'interne et l'externe se compénètrent. En effet, la liberté suppose l'être qui, non-seulement se meut et se détermine intérieurement et par lui-même, mais qui se détermine extérieurement à lui-même, et qui, dans cette détermination, enveloppe et s'approprie l'objet pour lequel, ou en vue duquel il se détermine. C'est ce qui ne peut avoir lieu dans l'être de la nature, par cela même qu'il est privé de cette unité qui enveloppe l'interne et l'externe, unité qui commence à se produire dans l'animal, mais qui n'atteint à sa réalité que dans l'esprit. Nous n'avons pas besoin d'ajouter qu'on ne saurait entendre ce passage, et en général ce paragraphe, si l'on n'a pas présentes la *logique* (et ici la catégorie et la démonstration logique de l'*interne* et de l'*externe*) et la *philosophie de la nature*.

(2) Contradiction que ce mouvement pose et efface ou concilie tout à la fois.

l'être vivant se manifeste une nécessité plus haute (1) que celle qui domine dans l'être sans vie. Déjà dans la plante se produit un centre qui se répand dans la périphérie, une concentration des différences, une évolution qui se déploie du dedans, une unité qui se différencie elle-même et qui enveloppe ses différences dans le bourgeon, et, par suite, quelque chose qui nous rappelle l'instinct (2). Mais ce n'est là qu'une unité incomplète, parce que le processus de la formation des organes de la plante est une dispersion du sujet végétal (3), chaque partie est la plante entière, une reproduction de cette dernière, et, par conséquent, les parties ne sont qu'incomplétement soumises à l'unité du sujet. — L'organisme animal représente un plus haut degré de ce triomphe sur l'extériorité de la nature. Ici non-seulement chaque membre engendre l'autre, est à la fois cause et effet (4), moyen et but, et partant il est lui-même son contraire, mais le tout est tellement pénétré par son unité qu'il n'y a rien d'indépendant en lui, que chaque déterminabilité est en même temps une déterminabilité idéale (5), et que l'animal garde dans chacune

(1) Plus haute en ce sens qu'elle approche davantage de la liberté de l'esprit.

(2) Le texte dit : *Quelque chose que nous attribuons à l'instinct, Trieb*, mouvement, tendance propre, interne, spontanée.

(3) *Aussersichkommen der vegetabilischen Subjects : un sortir de lui-même, un devenir extérieur à lui-même du sujet végétal.*

(4) Le texte dit : est *à la fois sa cause et son effet*, c'est-à-dire cause et effet de l'autre membre, ce qui revient au même.

(5) Dans l'animal, chaque déterminabilité est en même temps une déterminabilité idéale, par là qu'elle va se perdre et s'absorber dans l'unité de l'idée de l'animal.

d'elles l'unité et la totalité de sa nature (1); ce qui fait que dans l'organisme animal l'extériorité perd toute signification et toute vérité. C'est par cette concentration en lui-même dans sa déterminabilité (2), et par ce retour immédiat sur lui-même de son extériorité, que l'animal est sujet pour soi et qu'il sent; car la sensation est justement cette omniprésence de l'unité de l'animal dans tous ses membres, lesquels communiquent immédiatement chaque impression au tout (3) qui, dans l'animal, commence à devenir pour soi. C'est cette intériorité subjective qui fait que l'animal peut non-seulement se déterminer par suite d'une impulsion extérieure, mais par lui-même et par sa vertu propre, qui fait, en d'autres termes, qu'il possède le désir et l'instinct. La subjectivité de l'animal contient une contradiction, et le désir de se conserver par la suppression de la contradiction; et c'est cette conservation de soi-même qui constitue le privilége de l'animal, et, à un degré plus haut encore, celui de l'esprit. L'être sentant est déterminé, il a un contenu et, par suite, une différenciation. Cette différence est d'abord une différence tout à fait idéale, simple et enveloppée (4) dans l'unité de l'être sentant. La

(1) Le texte a : *Dasselbe Eine Allgemeine bleibt : il* (l'animal) *demeure le même un général.*

(2) *Durch diess Beisichseyn in der Bestimmtheit : par ce demeurer en lui-même dans la déterminabilité.*

(3) L'expression du texte est : *Dem Einem Ganzen : à l'un tout*, expression expliquée déjà par ce qui précède. L'animal est, en effet, une unité, — un un, — et une totalité, — un tout. Car il est la totalité des membres, mais une totalité qui est ramenée à l'unité, et qui y est ramenée dans chacun de ses membres.

(4) *Aufgehobener : supprimée.*

différence enveloppée et qui subsiste dans l'unité est une contradiction; et cette contradiction est supprimée en ce que la différence se pose comme différence. Par là, l'animal se trouve transporté de ce simple rapport avec lui-même dans l'opposition avec la nature extérieure. Par cette opposition, il tombe dans une nouvelle opposition; car, ici, la différence est posée d'une façon contradictoire à l'unité de la notion. Il faut donc que cette contradiction soit effacée de la même manière que s'est effacée d'abord l'unité sans différence. La suppression de cette différence s'accomplit par là que l'animal détruit ce qu'il trouve déterminé pour lui dans la nature extérieure, et qu'il se conserve par le moyen de ce même être qu'il détruit. Ainsi, par la destruction du contraire qui se pose vis-à-vis de l'animal, se trouvent posés de nouveau le rapport simple primitif de l'animal avec lui-même et la contradiction qui y est contenue. Pour que la contradiction soit réellement conciliée, il faut que le contraire avec lequel l'animal est en rapport lui soit identique (1). C'est là ce qui a lieu dans le rapport

(1) Comme on peut le voir, Hégel trace et résume ici en peu de mots les principaux moments de la vie animale, la sensation, la nutrition, et, dans ce qui suit, la génération. Tout cela se trouve exposé et expliqué à sa place dans la *philosophie de la nature*. Par conséquent, nous n'avons ici qu'à élucider le sens littéral de ce passage. Et d'abord l'animal, l'être sentant (*das Empfindende*) a un contenu, *le sentir* et l'objet *du sentir*, ce qui constitue une différenciation dans l'animal. Cependant cette différenciation est d'abord à l'état immédiat et virtuel, et est comme enveloppée dans l'idée de l'animal, mais elle n'est pas posée, réalisée. C'est ce qui amène une contradiction, la contradiction de l'être sentant, qui doit sentir, mais qui ne sent point, et de l'objet qui doit être senti, mais qui n'est point senti. Cette contradiction s'efface dans l'acte même du sentir, dans la sensation. Cependant il n'y a là qu'une

des sexes. Ici, les deux sexes ne sentent pas chacun dans son contraire un être extérieur et étranger, mais ils se sentent chacun lui-même dans l'autre, ou, si l'on veut, ils sentent chacun le genre commun. Le rapport des sexesest, par conséquent, le plus haut point auquel s'élève la nature vivante. Dans cette sphère, la nature s'est affranchie aussi complétement qu'elle le peut de la nécessité extérieure; car

première négation et une première conciliation. Car, dans la sensation, le sujet et l'objet n'entrent que dans un rapport *théorétique*. Quant à leur existence propre et réelle, ils demeurent encore indépendants et extérieurs l'un à l'autre, ce qui engendre une seconde opposition plus profonde que la première, car ce n'est plus l'opposition du sentir et de l'être senti, mais l'opposition de l'essence et de la réalité même des deux termes. C'est cette opposition que fait disparaître la nutrition, où l'animal et la nature extérieure entrent dans un rapport *pratique* en ce que leur substance ou leur réalité même s'y annule et s'y compénètre. Cependant, ici aussi on n'a qu'une conciliation imparfaite, et qui partant n'efface pas la différence. Car si l'animal et la nature extérieure se fondent et s'absorbent l'un dans l'autre (dans la digestion, dans le sang, et plus encore dans l'instinct plastique), ils n'atteignent pas cependant à leur parfaite unité, à l'unité de leur principe, et par suite ils se réfléchissent bien l'un sur l'autre, mais ils gardent en même temps la différence de leur nature, ce qui veut dire, en d'autres termes, que l'unité de leur idée ne se trouve posée ni dans la sensation, ni dans la nutrition. En effet, dans la sensation, la nature extérieure est sentie, mais elle ne sent point, et dans la digestion elle est, en tant que faite pour l'animal, ou digestible, digérée, mais elle ne digère point. En d'autres termes, dans la sensation et dans la nutrition, la nature extérieure est bien animalisée, mais elle ne devient point l'animal, et, par conséquent, dans cette sphère, la nature n'atteint point à son unité, c'est-à-dire à l'unité de son idée. Or, c'est là ce qu'accomplit la génération. Dans la génération, en effet, on a deux êtres identiques, deux animaux qui se sentent et se digèrent l'un l'autre (qui se digèrent comme ils peuvent et doivent se digérer dans cette sphère), et qui se sentent et se digèrent dans l'unité de leur idée, c'est-à-dire dans l'unité du genre qui constitue aussi l'unité de la nature.

les diverses existences ne sont plus en rapport entre elles d'une manière extérieure, mais elles sentent leur unité. Cependant, l'âme animale n'est pas encore l'âme libre ; car elle apparaît encore comme attachée à la déterminabilité de la sensation, ou excitation, ou, si l'on veut, à une déterminabilité. Le genre n'existe pour l'animal que sous forme d'individu. L'animal sent le genre, mais il ne l'entend pas ; en lui l'âme n'existe pas pour elle-même, l'universel n'existe pas pour l'universel. Par la suppression de la particularité des sexes qui a lieu dans le processus du genre, l'animal n'atteint pas à la génération du genre ; car ce qui sort de ce processus est toujours un nouvel individu. Et ainsi, à son plus haut point d'élévation au-dessus de la finité, la nature revient toujours à celle-ci, représentant par là un cercle qu'elle ne saurait franchir. La mort elle-même qui est nécessairement engendrée par la contradiction de l'individualité et du genre, n'amène pas l'universel en et pour soi, ou, si l'on veut, l'individualité universelle en et pour soi, le sujet qui a lui-même pour objet (1) ; et cela parce qu'elle est la négation vide de l'individuel, la négation qui, en supprimant l'individuel, apparaît elle-même sous forme d'individualité immédiate, au lieu d'envelopper l'individuel dans son unité (2). Ainsi dans la forme la plus achevée à laquelle s'élève la nature, c'est-à-dire dans la vie animale, la notion n'atteint pas à une réalité adéquate à son essence spirituelle, elle ne parvient pas à soumettre complétement

(1) *Die sich selbst zum Gegenstande habende Subjectivität.*

(2) Le texte dit : *Nicht deren erhaltende Aufhebung ist : elle* (la mort) *n'est pas la suppression qui la conserve :* qui conserve l'individualité.

l'élément extérieur et fini de son existence (1). C'est seulement dans l'esprit que s'accomplit ce triomphe. Et c'est précisément en accomplissant ce triomphe que l'esprit se différencie lui-même de la nature, ce qui fait que cette différenciation n'est point l'acte d'une pensée extérieure qui réfléchit sur l'essence de l'esprit.

Cette suppression de l'extériorité qui appartient à la notion de l'esprit, est ce que nous avons appelé son *idéalité* Toutes les facultés de l'esprit ne sont rien autre chose que des modes divers suivant lesquels l'externe est ramené à l'interne ; ce qui constitue précisément l'esprit, lequel ne devient et n'est esprit que par ce retour (2), par cette idéalisation ou assimilation des choses extérieures. — Si nous considérons de plus près l'esprit, nous trouverons dans le moi sa détermination première et la plus simple (3). Le moi est un être simple, universel. Lorsque nous disons moi, nous entendons bien désigner par là un être individuel. Mais comme chaque individu est un moi, nous ne désignons par là qu'un être tout à fait universel. C'est à son universalité que le moi doit la faculté de pouvoir faire abstraction de toutes choses, même de sa vie (4). Cependant l'esprit n'est pas cet être simple abstrait semblable à la lumière, ainsi qu'on le conçoit lorsqu'on parle de la simplicité de l'âme comme opposée à la composition du

(1) *Aeusserlichkeit und Endlichkeit seines Daseyns :* l'extériorité et la finité de son existence.

(2) *Zurückführung :* retour sur lui-même par lequel l'esprit ramène à lui, et idéalise la nature.

(3) Et par cela même la plus abstraite, dans la sphère de l'esprit proprement dit. Voy. § 414.

(4) Car il peut se penser comme privé de vie, comme mort.

corps ; mais c'est bien plutôt, malgré sa simplicité, un être essentiellement différencié, car le moi s'oppose à lui-même, fait de lui-même son propre objet et revient de cette différence d'abord abstraite et enveloppée (1) à son unité. Cette concentration du moi en lui-même dans sa différence constitue son infinité, ou idéalité. Mais cette idéalité ne se démontre elle-même que par la connexion du moi (2) avec la variété infinie de la matière qu'il a devant lui. Pendant que le moi s'empare de cette matière, il la transforme et la dissout (3) dans son universalité, il lui enlève sa nature individuelle et indépendante et lui communique une existence spirituelle. Loin donc que dans la multiplicité de ses représentations, l'esprit, abdiquant sa simplicité et son unité, se trouve comme dispersé dans l'extériorité de l'espace, il pénètre bien plutôt ces représentations de son identité et de sa transparence (4) et leur enlève toute existence propre et indépendante.

Cependant l'esprit n'est pas satisfait de dissoudre, en tant qu'esprit fini, par sa faculté représentative (5), les

(1) *Erst abstracten, noch nicht concreten : d'abord abstraite, pas encore concrète.*

(2) *In der Beziehung der Ich auf*, etc. : *dans le rapport du moi avec*, etc. : c'est-à-dire que cette idéalité du moi, cette unité dans laquelle le moi enveloppe et dissout la matière qu'il a devant lui, — la nature et toutes choses en général, — ne se réalise et ne se démontre elle-même (*bewährt sich*) que par le mouvement même du moi, mouvement où le moi pose ses sphères diverses, et, en posant ses sphères, il entre en rapport avec toutes choses, et spiritualise toutes choses.

(3) *Vergiftet : empoisonne, infecte.*

(4) *Ungetrübter Klarheit : sa pure clarté.* — Cf. sur ce point notre *Introduction à la philosophie de Hégel*, ch. VI, § 3.

(5) Car l'esprit fini ne s'élève pas jusqu'à l'idée, mais il se meut dans la sphère de la représentation. Et le moi, en tant que moi, appartient à l'esprit fini.

êtres dans l'espace de sa vie intérieure (1) et d'effacer en eux leur existence extérieure d'une façon qui demeure elle aussi un procédé extérieur, mais, en tant que conscience religieuse, il pénètre et s'élève à travers l'apparence des êtres jusqu'à cette puissance divine, une, infinie, qui unit et anime intérieurement toutes choses; et il achève enfin cette idéalisation des choses en tant que pensée philosophique, c'est-à-dire, en entendant d'une façon déterminée comment leur principe universel, l'idée éternelle qui les engendre, se manifeste en elles. C'est par cette connaissance que la nature idéelle de l'esprit, qui se meut et se développe aussi dans la sphère de l'esprit fini (2), atteint à sa forme la plus concrète et achevée, et que l'esprit se transforme en esprit qui s'entend complétement lui-même, et partant en esprit absolu. Déjà dans l'esprit fini, l'idéalité contient en elle ce mouvement qui revient à son point de départ, ce mouvement par lequel l'esprit en passant de son état sans différence — qui constitue sa première position — à son contraire, — la négation de cette position — et en revenant sur lui-même par la négation de cette négation, s'affirme et se reconnaît comme négativité absolue et comme affirmation infinie de lui-même. Et c'est

(1) C'est, en effet, une vie intérieure (*Innerlichkeit*, *intériorité*, dit le texte) qui ne s'affranchit pas encore complétement du temps et de l'espace.

(2) *Die schon im endlichen Geiste sich bathätigende idealistische Natur des Geistes*, etc. C'est-à-dire que dans la sphère de l'esprit fini (*dans l'esprit fini*, suivant l'expression du texte), on voit déjà paraître et se former la nature idéale de l'esprit, mais que c'est seulement dans la connaissance philosophique que l'esprit se connaît et existe comme esprit absolu, ou, ce qui revient au même, comme idée absolue.

conformément à cette constitution de l'esprit, que nous devons considérer, d'*abord*, l'esprit fini dans son union immédiate (1) avec la nature, *ensuite* dans son opposition avec celle-ci, et *enfin* dans son identité avec la nature, mais dans une identité qui contient cette opposition et qui est médiatisée par elle. L'esprit fini est ainsi conçu comme totalité, comme idée, et comme idée qui est revenue sur elle-même de son opposition, et qui est pour soi et dans sa réalité. Mais ce retour ne trouve dans l'esprit fini que son commencement, et c'est seulement dans l'esprit absolu qu'il s'accomplit d'une manière parfaite. Car ce n'est que dans cet esprit que l'idée se saisit elle-même. Et elle ne s'y saisit pas elle-même dans la simple forme exclusive de la notion ou de la subjectivité, ou dans la simple forme tout aussi exclusive de l'objectivité, ou de la réalité, mais dans l'unité achevée de ces différences (2), c'est-à-dire dans son absolue vérité.

Ce que nous venons d'exposer relativement à la nature de l'esprit ne doit être démontré, et n'a été démontré que par la philosophie, et n'a nullement besoin d'être confirmé par la conscience vulgaire. Mais comme la pensée irréfléchie ne saurait penser que sous forme de représentation la notion développée de l'esprit, on peut rappeler à ce sujet que la théologie chrétienne a elle aussi conçu Dieu, c'est-à-dire la vérité, comme esprit, et qu'elle a conçu cet esprit, non comme un être immobile, et qui demeure enfermé

(1) *Unmittelbaren Einheit* : *unité immédiate.*

(2) *Dieser ihrer unterschiedenen Momente :* littéralement : *de ces moments siens différents;* c'est-à-dire de ces moments que l'esprit lui-même pose et absorbe dans son unité.

dans son unité abstraite, mais comme un être qui entre nécessairement dans ce processus où il se différencie lui-même, se pose son contraire, et n'atteint à l'unité de lui-même que par ce contraire et par sa suppression, et par une suppression où il ne se sépare pas de son contraire, mais il l'enveloppe et le conserve dans son unité. Comme on sait, la théologie exprime ce processus sous forme de représentation, en enseignant que Dieu le père (cet être universel, et qui demeure au dedans de lui-même) (1), renonçant à son existence solitaire, crée la nature (l'être extérieur à lui-même et placé hors de lui-même) (2), engendre son fils (son autre moi), mais qui, en vertu de son amour infini, se contemple lui-même dans ce contraire où il reconnaît sa propre image, et revient à son unité; unité qui n'est plus l'unité abstraite et immédiate, mais l'unité concrète qui sort de la différence et de la médiation du père et du fils, et qui, dans la communauté chrétienne, est l'esprit saint, l'esprit qui est entré en possession de sa vérité et de sa réalité absolues. Et c'est ainsi que Dieu doit être pensé, lorsqu'on le saisit dans sa vérité absolue, ou, si l'on veut, en tant qu'idée en et pour soi et dans sa réalité : c'est-à-dire lorsqu'on ne le saisit pas sous la forme de simple notion ou de l'être en soi abstrait, ou sous la forme tout aussi inadéquate d'une réalité individuelle qui ne s'accorde pas avec l'universalité de sa notion, mais dans le parfait accord de sa notion et de sa réalité.

C'est là ce que nous croyons devoir dire touchant les déterminabilités diverses de la nature et de l'esprit en

(1) *Insichseyende.*
(2) *Das Sichselbstäusserliche, Aussersichseyende.*

général. Par le développement des différences se trouve en même temps indiqué le rapport que la nature et l'esprit soutiennent l'un à l'égard de l'autre. Comme on se fait ordinairement une fausse notion de ce rapport, il ne sera pas hors de propos de l'éclaircir ici par quelques considérations. Nous avons dit que l'esprit nie l'extériorité de la nature, qu'il s'assimile par là la nature et l'idéalise. Dans l'esprit fini, et qui pose la nature hors de lui, cette idéalisation revêt une forme exclusive. Ici, en face de l'activité de notre volonté et de notre pensée, vient se placer une matière extérieure, qui, par là qu'elle est indifférente au changement qu'y produisent nos perceptions, demeure tout à fait passive à l'égard de cette idéalisation qui lui est communiquée. Mais dans l'esprit qui engendre l'histoire du monde, on rencontre un autre rapport. Ici on n'a plus, d'un côté, une activité extérieure à l'objet, et de l'autre, un objet purement passif, mais l'activité spirituelle est dirigée contre un objet essentiellement actif, contre un objet qu'a déjà élaboré l'être qui doit être engendré par cette activité, de telle façon que l'on a et dans cette activité et dans l'objet un seul et même contenu. C'est ainsi, par exemple, que les temps et les peuples sur lesquels Alexandre et César exercèrent leur action, comme sur leur objet, s'étaient façonnés eux-mêmes de manière à pouvoir porter les œuvres que ces individus devaient produire. Les temps façonnèrent ces individus tout aussi bien qu'ils furent façonnés par eux. Et si ces héros furent l'instrument de l'esprit de leurs temps et de leurs nations, ils ne se servirent pas moins, à leur tour, de leurs nations comme d'un instrument pour accomplir leurs hauts faits.

Le rapport que l'esprit philosophique soutient avec la nature extérieure ressemble à celui dont nous venons d'esquisser les traits (1). La pensée philosophique démontre que la nature n'est pas idéalisée simplement par nous, que son extériorité n'est pas un moment qu'elle-même, ou, si l'on veut, sa notion ne puisse surmonter, mais que c'est l'idée éternelle qui est immanente à la nature, ou, ce qui revient au même, l'esprit qui réside et agit virtuellement en elle (2), qui opère cette idéalisation et cette suppression de l'extériorité ; et cela parce que cette forme de son existence est en opposition avec la constitution interne de son essence (3). Ainsi, la philosophie n'a en un certain sens qu'à considérer comment la nature elle-même (4) supprime son existence extérieure, et revient de cette existence à son centre, à l'idée, ou bien comment

(1) Il lui ressemble (*ähnlich ist*), mais il ne lui est pas identique, car l'esprit national constitue bien une sphère plus haute et plus concrète que l'âme et l'esprit individuel, mais il n'atteint pas à l'universalité et à l'unité de la pensée philosophique.

(2) *Der in ihrem Innern arbeitende an-sich-seyende Geist :* littéralement : *L'esprit qui est en soi, travaillant dans son intérieur.* L'esprit est déjà dans la nature, mais il n'y est que virtuellement,— en soi et non pour soi, — c'est-à-dire il n'y est pas, en tant qu'esprit réel, et tel qu'il existe dans sa propre sphère. Si, en effet, la nature est faite pour l'esprit, chaque moment de la nature est façonné en vue de l'esprit, et élaboré intérieurement par l'esprit. C'est là ce qu'on admet implicitement lorsqu'on enseigne que le principe qui meut la nature n'est pas dans la nature, mais hors d'elle.

(3) Avec l'intériorité de son essence, est l'expression du texte. Le mouvement de l'esprit consiste, en effet, à effacer la nature et à l'absorber dans l'unité interne de son essence.

(4) C'est-à-dire par une nécessité idéale qui est en elle, et qui fait passer la nature dans l'esprit.

ce centre se produit dans les choses extérieures, comment, en un mot, la nature affranchit elle-même la notion, qui est cachée en elle, de son enveloppe extérieure, et triomphe ainsi de la nécessité extérieure. Ce passage de la nécessité à la liberté ne s'accomplit pas d'une façon immédiate, mais à travers une série de moments dont l'exposition constitue la philosophie de la nature. C'est au plus haut point de cette suppression de l'extériorité, c'est-à-dire dans la sensation que l'esprit qui est virtuellement, et comme emprisonné dans la nature trouve le commencement de son existence (1), et partant de sa liberté. C'est à travers cette existence (2) qui est encore accompagnée d'une forme individuelle et extérieure, et qui, partant, ne s'est pas complétement affranchie de la nécessité, que la nature est comme poussée au-dessus d'elle-même vers l'esprit comme tel, c'est-à-dire vers l'esprit qui trouve dans la pensée sa forme universelle et absolue et sa véritable liberté.

Ces considérations montrent déjà que cette évolution de la nature qui aboutit à l'avénement de l'esprit ne doit pas être entendue comme si la nature était l'être absolument immédiat, originaire et générateur (3), et l'esprit l'être engendré; car, c'est bien plutôt l'esprit qui engendre la nature, et qui est l'être premier et absolu. L'esprit en et pour soi n'est pas un simple résultat, mais en réalité il se pose lui-même comme résultat (4), il se produit lui-même et

(1) Le texte a : *le commencement de l'être-pour-soi*, c'est-à-dire que l'esprit n'est plus esprit virtuel, mais l'esprit dans sa réalité.

(2) C'est-à-dire la sensation, ou l'existence sensible.

(3) *Ursprünglich Setzende : qui pose originairement.*

(4) Le texte dit : *Il est lui-même son propre résultat.*

il sort des présuppositions qu'il pose lui-même, c'est-à-dire de l'idée logique et de la nature, et il constitue la vérité de toutes les deux, c'est-à-dire il est la forme véritable de l'esprit qui n'existe qu'intérieurement (1), ainsi que de l'esprit qui n'existe que hors de lui-même. Cette apparence suivant laquelle l'esprit semble n'être que par son contraire (2) est effacée par l'esprit lui-même; car celui-ci nous présente le plus haut degré d'ingratitude, si l'on peut ainsi dire, en supprimant l'être dont il s'est en apparence servi comme d'un moyen (3), en médiatisant cet être, en le faisant descendre au rôle d'un être qui ne subsiste que par lui, et en se plaçant par là dans un état de parfaite indépendance. On voit déjà par ce qui précède que le passage de la nature à l'esprit n'est pas le passage d'un être à un autre être qui lui est complétement étranger, mais qu'il n'est qu'un retour sur lui-même de l'esprit qui existe hors de lui-même dans la nature. Il faut cependant dire aussi que par ce passage la différence déterminée de la nature et de l'esprit n'est pas non plus supprimée. Car l'esprit ne sort pas de la nature d'une façon extérieure et accidentelle (4).

(1) *In sich* : *dans soi, au dedans de soi*, c'est-à-dire de l'esprit ou de l'idée qui n'est pas encore devenue extérieure à elle-même, ou qui n'est pas encore entrée dans la sphère de l'extériorité, en d'autres termes, de l'idée logique. Et ainsi l'esprit ou l'idée de l'esprit, dans sa sphère propre, constitue la forme réelle (*die wahre Gestalt*), l'unité concrète et absolue de la logique et de la nature.

(2) Le texte dit : *Durch ein Anderes*, par un autre que lui-même, par la nature.

(3) *Durch welches er vermittelt scheint : par lequel il* (l'esprit) *paraît être médiatisé*.

(4) L'expression du texte est : *Auf natürliche Weise : d'une façon naturelle*. On voit aisément que le mot *natürliche*, traduit littéralement, ne rendrait pas la pensée de Hégel. Car ce que Hégel veut dire,

En disant § 222 (1) que la mort de la vie purement individuelle et immédiate est l'avénement de l'esprit, nous n'avons pas entendu parler d'un avénement suivant la chair, mais suivant l'esprit, ou bien d'un avénement déterminé par la nature, mais par un développement de la notion. Et la notion fait disparaître l'imperfection du genre qui, dans l'animal, lié comme celui-ci est à la forme individuelle, n'atteint pas à une existence qui lui est adéquate, et qui, par suite, dans la mort se pose plutôt comme puissance négative vis-à-vis de cette existence. Et elle fait disparaître cette imperfection en absorbant cette existence dans l'individualité universelle en et pour soi, ou, ce qui revient au même, dans l'universel qui existe en tant qu'universel, ce qui constitue l'esprit.

La nature comme telle ne s'élève pas dans sa concentration (2) à cette existence pour soi, à la conscience d'elle-même. L'animal — la forme la plus parfaite de cette concentration — ne représente que cette dialectique extérieure à l'esprit (3) du passage d'une sensation individuelle

c'est que le passage de la nature à l'esprit n'est pas un passage qui s'accomplit à la façon de ce qui a lieu dans la nature, où se glisse l'accident et où les êtres demeurent extérieurs les uns aux autres, mais un passage nécessaire et idéal, ou, si l'on veut, un passage fondé sur l'unité de l'idée, unité qui lie la nature à l'esprit, et qui fait que la nature s'absorbe et s'annule dans l'esprit.

(1) Voy. aussi § 377.

(2) *Selbstverinnerlichung : intérioration de soi-même*, mouvement à travers lequel la nature devient de plus en plus intérieure à elle-même.

(3) *Geistlose Dialektik : dialectique non spirituelle, qui n'appartient pas, qui n'est pas conforme à l'esprit ;* c'est-à-dire que dans la sphère de l'animalité, et même dans les sphères inférieures de l'esprit, on n'a qu'une dialectique imparfaite, une dialectique qui ne saisit pas l'unité des choses, et qui, partant, n'est pas la dialectique véritable et absolue de l'esprit.

qui remplit toute son âme à une autre sensation, ce qui fait que ce qui domine exclusivement en lui, c'est la sensation. Ce n'est que l'homme (1) qui s'élève au-dessus de l'individualité de la sensation à l'universalité de la pensée, à la connaissance de lui-même, de sa subjectivité, de son moi; en d'autres termes, l'homme seul est l'esprit pensant, et pour cette raison, et seulement pour cette raison, il se distingue essentiellement de la nature. Ce qui appartient à la nature comme telle, constitue une sphère placée au-dessous de l'esprit. Le contenu entier de la nature se retrouve, il est vrai, dans l'esprit. Mais les déterminations de la nature sont dans l'esprit d'une tout autre façon qu'elles ne sont dans la nature extérieure (2).

§ 383.

Il suit de là que l'essence de l'esprit est formellement la liberté, la négativité absolue de la notion en tant qu'identité avec soi. D'après cette détermination formelle (3), l'esprit peut faire abstraction de tout élément extérieur et même de ses propres rapports extérieurs, de son existence; il peut porter la négation de son être immédiat, individuel (4), la douleur infinie, c'est-à-dire il peut s'affirmer dans cette

(1) En tant qu'être pensant, et surtout dans la pensée philosophique.

(2) *Extérieure*, à la différence de la nature telle qu'elle est dans l'esprit, comme nous l'avons fait observer, § 383, p. 23, note 4.

(3) C'est une détermination formelle, c'est-à-dire abstraite et vide de contenu, parce que la nature réelle et concrète de l'esprit ne réside pas dans ce moment abstrait, mais dans l'unité de tous ses moments.

(4) *Seiner individuellen Unmittelbarkeit : de son immédiatité individuelle.*

négativité et demeurer identique avec lui-même. Cet possibilité constitue son universalité abstraite qui est pou soi (1).

(*Zusatz.*) La substance de l'esprit est la liberté, c'est à-dire la faculté de ne point dépendre d'un autre que soi même; c'est le rapport de soi-même avec soi-même (2) L'esprit est la notion qui est pour soi, la notion réalisé qui a elle-même pour objet. Dans cette unité de la notion e de l'objectivité, unité qui fait son essence, résident à la foi sa vérité et sa liberté. Si, comme le Christ l'a dit, la vérit fait l'esprit libre, la liberté fait la vérité de l'esprit. Cepen dant la liberté de l'esprit n'est pas l'indépendance qui exist hors de son contraire, mais c'est l'indépendance qu'o

(1) *Seine abstracte für-sich-seyende Allgemeinheit in sich :* littérale ment : *son universalité dans soi (en elle-même) qui est pour soi abstraite* — Par cela même que l'esprit est l'unité ou l'idéalité absolue, il peu se placer dans un état de négativité absolue à l'égard de toutes choses ou, si l'on veut, il peut repousser de lui toutes choses, et faire mêm abstraction de sa propre existence, mais de son existence individuell immédiate (de son *immédialité individuelle*, suivant l'expression d texte), c'est-à-dire, il peut s'anéantir (porter la douleur infinie, la mort non en tant qu'esprit concret et absolu, mais en tant qu'individu. Ma on n'a là que le moment immédiat, abstrait et virtuel de l'esprit. On sa possibilité, mais on n'a pas sa réalité. Et sa réalité consiste à déve lopper et à réaliser cette possibilité, et à la réaliser, non en niant sim plement toutes choses et en se séparant d'elles, mais en les niant et les absorbant tout ensemble dans son unité. Ce qu'on a, par conséquen d'abord, c'est la possibilité qui est l'universalité abstraite et comme e veloppée en elle-même (*Allgemeinheit in sich*) de l'esprit, mais qui en même temps une universalité qui est pour soi (*für-sich-seyende*), n parce que l'esprit y existe réellement pour soi ou comme esprit abso mais en ce sens qu'elle est l'universalité de l'esprit, c'est-à-dire cette sphère où l'idée atteint à son unité absolue.

(2) *Sichaufsichselbstbeziehen.*

obtient en triomphant du contraire, ou, ce qui revient au même, ce n'est pas l'indépendance qu'on obtient en fuyant le contraire, mais en luttant avec lui et en le soumettant. C'est là l'indépendance réelle et concrète. L'esprit peut sortir de son universalité individuelle abstraite (1), de son rapport simple avec lui-même, poser une différence réelle et déterminée, le contraire du simple moi, et poser ainsi en lui-même une négation. Et ce rapport avec son contraire n'est pas une simple possibilité, mais une nécessité de l'esprit, car c'est seulement en posant son contraire et en le supprimant qu'il parvient à se conserver, et, en réalité, à être ce qu'il doit être d'après sa notion, savoir l'idéalité des choses extérieures, l'idée qui revient sur elle-même de son opposition, ou, en nous servant d'une expression plus abstraite, l'universel qui se différencie lui-même, et qui est en et pour soi dans ses différences. Ainsi le contraire, le négatif, la contradiction, la scission est inhérente à l'esprit. C'est dans cette scission que réside la possibilité de la douleur. Par conséquent, la douleur n'est pas venue du dehors dans l'esprit, comme on se la représente lorsqu'on se demande de quelle façon la douleur est venue dans le monde. Il en est de même du mal (ce moment négatif de l'esprit infini, de l'esprit qui est en et pour soi) (2), qui n'est pas plus que la douleur venu du dehors dans l'esprit. Le mal n'est, au contraire, rien autre

(1) *Abstracten für-sich-seyenden Allgemeinheit : universalité abstraite qui est pour soi.*

(2) Car la douleur et le mal sont des moments essentiels de cet esprit, lequel n'est infini que parce qu'il contient la douleur et le mal et qu'il en triomphe.

chose que l'esprit qui se place au point extrême de son individualité (1). Même à ce point culminant de sa scission, où il s'éloigne de la racine de sa nature morale immédiate (2), dans cette contradiction complète avec lui-même, l'esprit demeure identique avec lui-même, et partant libre. Les êtres de la nature sont annulés par la contradiction. Si l'on changeait la pesanteur spécifique de l'or, par exemple, l'or disparaîtrait en tant que or. Mais l'esprit possède la vertu de subsister dans la contradiction, et, par suite, dans la douleur, et, par suite aussi, il possède la vertu de s'élever au-dessus du mal comme au-dessus de la souffrance. Par conséquent, la logique ordinaire induit en erreur, lorsqu'elle enseigne que l'esprit est un être qui exclut toute contradiction. Ce qu'il faut dire, au contraire, c'est que toute conscience contient l'unité et la dualité, et partant une contradiction, La représentation d'une

(1) *Sich auf die Spitze seiner Einzelnheit stellende Geist*, c'est-à-dire le mal est l'esprit qui se sépare des contraires et qui, par la faculté d'abstraire dont il est doué, se renferme dans son individualité abstraite.

(2) *In diesem Sichlosreissen von der Wurzel seiner an-sich-seyenden sittlichen Natur :* c'est-à-dire que bien que dans cette concentration abstraite et vide, dans cet état d'égoïsme absolu, l'esprit s'éloigne de l'universel, du réel et du vrai, et partant de la racine de sa nature morale, il ne cesse pas cependant d'être l'esprit, de demeurer identique avec lui-même, comme dit le texte, et de jouir de sa liberté, ce qui n'est le propre que de l'esprit, comme il est expliqué par ce qui suit. — L'expression *an-sich-seyenden*, que nous avons traduite par *immédiat* veut dire ici que l'universel, le vrai, la nature morale de laquelle l'esprit s'éloigne, n'existe que d'une façon immédiate, que virtuellement en face de cet état abstrait de l'esprit, et qu'elle n'existe pour s[illegible] d'une façon concrète, et dans sa réalité, que par et dans le mouvement de l'esprit à travers ses différentes sphères, ce qui constitue aussi véritable liberté, comme il est également expliqué par ce qui suit.

maison, par exemple, est un élément tout à fait contradictoire au moi, mais que toutefois le moi peut porter; et l'esprit peut porter la contradiction, parce qu'il n'y a pas de détermination qui ne soit pas posée par lui, et qu'il ne sache qu'elle a été posée par lui, et que, par cela même, il peut aussi la supprimer. Cependant dans son état immédiat l'esprit n'est pas réellement libre, mais il l'est seulement en soi, suivant la notion ou la possibilité. La vraie liberté n'existe pas immédiatement dans l'esprit, mais elle doit être engendrée par son activité. On doit, par conséquent, dans la science considérer l'esprit comme engendrant sa propre liberté. Le développement entier de la notion de l'esprit n'est que l'exposition de cet affranchissement propre de l'esprit de toutes les formes qui ne correspondent point à la notion de son existence. C'est un affranchissement qui s'accomplit en ce que ces formes sont façonnées de telle manière que leur réalité soit complétement adéquate à la notion de l'esprit.

§ 384.

Cette universalité est aussi son existence (1). En tant qu'il est pour soi, l'universel se particularise, et il est dans cette particularisation identique avec lui-même. Se manifester c'est là, par conséquent, la déterminabilité de l'esprit. L'esprit n'est pas une déterminabilité ou un contenu dont la manifestation ou l'existence extérieure (2) ne serait qu'une forme qui se distingue de lui, de telle façon qu'en se

(1) *Daseyn.*
(2) *Aeusserlichkeit : extériorité.*

manifestant l'esprit ne manifesterait rien de sa nature (1), mais sa déterminabilité et son contenu sont tout entiers dans cette manifestation même. Par conséquent, sa possibilité est immédiatement sa réalité infinie et absolue (2).

(*Zusatz.*) Nous avons plus haut placé la déterminabilité spécifique de l'esprit dans l'idéalité, dans le pouvoir d'effacer l'extériorité de l'idée. En présentant dans ce paragraphe 384 la *manifestation* comme constituant la déterminabilité de l'esprit, nous n'avons pas énoncé une nouvelle, une seconde détermination, mais seulement un développement de la première. Car c'est par la suppression de son contraire que l'idée logique, ou l'esprit en soi, devient esprit pour soi, c'est-à-dire se manifeste à lui-même. Ainsi l'esprit pour soi, ou l'esprit comme tel, à la différence de l'esprit en soi, qui s'ignore lui-même, qui ne se

(1) Le texte a : *So dass er nicht Etwas offenbart : de telle sorte qu'il ne manifeste pas quelque chose*, c'est-à-dire quelque chose qui lui appartient, qui constitue sa réalité.

(2) Par là que l'esprit est l'unité et l'idéalité absolues, il est essentiellement l'universel, et l'universel qui est pour soi. Par conséquent, il est aussi l'universel déterminé (l'universel qui a une existence, — *Daseyn*) qui se particularise et demeure identique avec lui-même dans sa particularisation. Mais, pour l'esprit, se particulariser, c'est se manifester. Par conséquent, la manifestation, et la manifestation de lui-même et de sa nature entière, — forme et contenu, — constitue l'essence et la vie de l'esprit. En outre, par là que l'esprit est l'unité absolue, ce que l'esprit manifeste ce n'est pas seulement sa nature, mais dans sa nature il manifeste la nature des choses en général, de telle façon que c'est dans l'esprit que les choses (la logique et la nature) atteignent à leur complète manifestation et à leur plus haute existence. Ce qui fait aussi que l'esprit, en tant qu'idée absolue, constitue l'unité absolue de la possibilité, ou simple notion, et de la réalité.

manifeste qu'à nous (1), et qui est comme dispersé dans la nature extérieure, est l'esprit qui, non-seulement se manifeste aux autres, mais à lui-même, ou, ce qui revient au même, est l'esprit qui n'accomplit pas sa manifestation dans une matière étrangère, mais dans son propre élément. Cette détermination appartient à l'esprit comme tel (2), et par conséquent elle s'applique à lui non-seulement en tant qu'il est simplement en rapport avec lui-même, en tant que moi qui a lui-même pour objet, mais en tant qu'il sort de son universalité abstraite pour soi (3), et qu'il pose en lui-même une différence déterminée, un contraire. Car l'esprit ne s'absorbe pas dans ce contraire, mais bien plutôt il s'y conserve, s'y réalise, y fait pénétrer sa nature (4) et lui donne une existence qui harmonise avec la sienne, atteignant ainsi, par cette absorption du contraire, ou de la différence réelle et déterminée, à son individualité concrète et à la manifestation de soi-même également déterminée (5). Par conséquent, l'esprit ne manifeste dans son contraire que lui-même (6), que sa nature spéciale. Mais celle-ci est tout entière dans la manifestation de soi-même. Par conséquent, ce que l'esprit manifeste c'est son propre

(1) *Nur uns offenbaren :* c'est l'esprit qui ne s'est pas élevé à son unité absolue.

(2) L'esprit proprement dit, l'esprit qui n'est plus virtuellement, mais réellement et dans sa sphère propre. Cf. plus haut § 382, p. 37, note 2.

(3) Voy. sur cette expression § précéd., p. 42, note 4.

(4) *Prägt darin sein Inneres aus : y imprime son* (être) *interne. Interne*, par opposition à l'extériorité de la nature.

(5) *Zum concreten Fürsichseyn, zum bestimmten Sich-offenbarwerden.*

(6) Puisque dans l'esprit le contraire de l'esprit n'est pas un contraire quelconque, mais le contraire *de* l'esprit et déterminé par l'esprit.

contenu; ce n'est pas une forme qui lui vient du dehors et qui lui apporte son contenu. Ainsi, en se manifestant l'esprit ne manifeste pas un contenu qui diffère de sa forme, mais il manifeste sa forme qui exprime son contenu entier, savoir, la manifestation de lui-même. La forme et le contenu sont donc identiques dans l'esprit. En général, on se représente la manifestation (1) comme une forme vide, à laquelle manque un contenu qui doit venir s'y ajouter du dehors; et l'on entend par contenu un être qui demeure au dedans de lui-même, qui se renferme en lui-même, tandis que, par forme, on entend le mode suivant lequel le contenu se met extérieurement en rapport avec son contraire. La logique spéculative démontre qu'en réalité le contenu n'est pas un être qui se renferme en lui-même (2), mais qui, par sa vertu propre, entre en rapport avec son contraire, et que réciproquement la forme ne doit pas être simplement conçue comme un être dépendant (3), extérieur au contenu, mais bien plutôt comme l'élément qui fait le contenu tel qu'il est, c'est-à-dire un être déterminé et qui se distingue de tout autre. Et ainsi le véritable contenu renferme en lui-même sa forme, et la forme véritable renferme son contenu spécial (4). L'esprit est ce

(1) *Das Offenbaren : le manifester.*

(2) *Ein Insichseyendes.* Voy. Logique, § 133 et suiv.

(3) *Ein Unselbstständiges : dépendant* en ce sens qu'on se représente parfois la forme comme un élément subordonné au contenu, et par suite comme lui étant indifférent, ou extérieur, suivant l'expression du texte.

(4) Le texte dit : *Ist ihr eigener Inhalt : est son propre contenu,* expression plus absolue et destinée à marquer le rôle de la forme, et combien la forme pénètre le contenu. La forme est en quelque sorte à elle-même son propre contenu.

contenu et cette forme, et c'est comme tel qu'on doit le penser.

On pourra rappeler à cet égard la doctrine de la religion chrétienne qui nous offre une explication représentative (1) de cette unité de la forme et du contenu (de la manifestation et de la chose manifestée) dans l'esprit. Le christianisme enseigne que Dieu s'est révélé par le Christ, son fils. La faculté représentative entend d'abord cette proposition, comme si le Christ n'était que l'organe de cette révélation, comme si la chose manifestée était tout autre que l'être qui manifeste. Mais, au fond, cette proposition signifie que Dieu s'est manifesté (2), que sa nature consiste à engendrer un fils, c'est-à-dire à se différencier, à se limiter, mais à demeurer en lui-même dans sa différence, à se manifester et à se contempler lui-même dans son fils. Et c'est par cette union (3) avec son fils, par cet être-pour-soi dans un autre que soi, qu'il est l'esprit absolu. Ainsi le fils n'est pas un simple organe, mais le contenu de la révélation.

De même que l'esprit est l'unité de la forme et du contenu, de même il est l'unité de la possibilité et de la réalité. Nous entendons en général par possible l'être interne, l'être qui n'est pas encore arrivé au point où il devient être extérieur et se manifeste. Mais nous avons vu que l'esprit n'est esprit qu'autant qu'il se manifeste. Par conséquent, réalité qui consiste précisément dans sa manifestation

(1) Pour la représentation, dit le texte. C'est, en effet, la représentation et non l'idée de cette unité qu'on a dans la doctrine chrétienne.

(2) Le texte a : *Dieu a manifesté*, ce qui revient ici au même.

(3) *Einheit*.

appartient à sa notion. Dans l'esprit fini, la notion de l'esprit n'atteint pas, il est vrai, à sa parfaite réalisation. Mais l'esprit absolu est l'absolue unité de la réalité et de la notion ou possibilité de l'esprit.

§ 385.

La manifestation qui, en tant que manifestation de l'idée abstraite (1), constitue un passage immédiat, le devenir de la nature, est, en tant que manifestation de l'esprit, dont l'essence est la liberté (2), la position de la nature par l'esprit, en tant que monde que l'esprit se pose à lui-même (3). C'est une position qui, en tant que moment de la réflexion (4), est en même temps une présupposition du monde comme nature qui est par elle-même. Dans la notion, la manifestation est la génération de la nature, comme être de la notion où celle-ci trouve l'affirmation et la vérité de sa liberté (5).

(1) L'idée logique.

(2) *Qui est libre*, dit le texte.

(3) *Setzen der Natur als seiner Welt.*

(4) L'expression du texte est : *Als Reflexion : en tant que réflexion.*

(5) C'est-à-dire que dans la sphère de la réflexion, qui est la sphère de la conscience et de l'esprit fini, la nature apparaît comme un être qui n'est pas posé, mais présupposé par l'esprit, comme un être, en d'autres termes, que l'esprit trouve devant lui, avec lequel il est en rapport, mais qui lui demeure extérieur, tandis que dans la notion, suivant l'expression du texte, c'est-à-dire dans l'esprit qui existe en tant qu'idée, et qui connaît suivant et dans l'idée, la nature est posée par l'esprit, et la manifestation est une création (*Erschaffen*) de la nature par l'esprit, création où l'esprit trouve (*sich gibt : se donne*, dit le texte) son affirmation et sa réalité absolues.

Remarque.

L'absolu, c'est l'esprit; c'est là la plus haute définition de l'absolu. Découvrir cette définition, en saisir le sens et le contenu, c'était là, on peut le dire, la tendance absolue de toute connaissance et de toute philosophie. C'est sur ce point que se sont concentrés tous les efforts de la religion et de la science, et c'est seulement en suivant cette direction qu'on pourra entendre l'histoire du monde. Le mot et la représentation de l'esprit sont connus depuis longtemps, et c'est le contenu de la religion chrétienne que de poser comme problème fondamental la connaissance de Dieu en tant qu'esprit. Saisir dans son propre élément, dans la notion, ce que cette religion présente sous forme représentative, et ce qui constitue virtuellement l'essence (1), c'est là la tâche de la philosophie, tâche que la philosophie ne saurait accomplir d'une façon réelle et décisive qu'en faisant de la notion et de la liberté l'objet et l'âme de ses recherches.

(*Zusatz.*) La révélation de soi-même (2) est une détermination qui est inhérente à l'esprit; mais elle se produit sous trois formes différentes. La première forme suivant laquelle se manifeste l'esprit qui est en soi, ou l'idée logique, est la transformation de l'idée en la forme immédiate de l'existence particulière (3) et extérieure. Cette

(1) C'est-à-dire la religion chrétienne contient bien la vérité, l'essence des choses, mais elle ne la contient que comme symbole, ou comme représentation, et partant elle ne la contient pas dans sa réalité, mais virtuellement.

(2) *Das Sichoffenbaren.*

(3) *Vereinzelten :* particulière, séparée, isolée; de l'existence telle qu'elle a lieu dans la nature.

transformation constitue le devenir de la nature. La natu aussi est un être engendré (1); mais sa génération pr sente la forme de l'être immédiat, de l'être extérieur l'idée (2). Cette forme est en opposition avec l'intériorité l'idée, de l'idée qui se pose elle-même et se développe ell même de ses présuppositions. C'est ce qui fait que l'id ou l'esprit, qui est comme endormi dans la nature, su prime l'extériorité, les formes individuelles et immédiat de la nature, engendre une existence conforme à sa cons tution interne et individuelle, et devient par là l'esprit q s'est réfléchi sur lui-même, qui est pour soi et qui possè la conscience de lui-même, l'esprit qui veille, ou l'esp comme tel. C'est ici qu'on voit paraître la *seconde* forme la manifestation de l'esprit. Dans cette sphère, l'esprit se produit plus comme esprit qui se disperse dans la n ture, mais il se pose comme être-pour-soi, comme êt qui se manifeste lui-même en face de cette nature qui cache et le révèle tout à la fois, et il fait d'elle son obj se réfléchit sur elle, lui enlève sa forme extérieure po la placer dans l'intimité de son essence, l'idéalise, et d vient ainsi pour soi en façonnant son objet (3). Mais ce première individualisation (4) de l'esprit n'est, elle aus

(1) *Gesetztes : posé.*

(2) C'est-à-dire qu'en réalité et dans l'unité de l'idée, la nature posée et partant médiatisée par l'esprit, mais que pour la réflexion apparaît comme un être indépendant et immédiat. — *Sa position* (*Gesetztseyn : son être-posée*) *a la forme de l'immédiatité, de l'être hor l'idée*, comme dit le texte.

(3) Le texte a seulement : *Devient pour soi dans son objet*, c'est-à- dans l'objet dont il s'empare, qu'il façonne et transforme.

(4) *Fürsichseyn.*

qu'une individualisation abstraite et immédiate; elle n'est pas, voulons-nous dire, l'individualisation absolue; car par elle l'existence extérieure de l'esprit n'est pas absolument supprimée. Ici l'esprit n'entend pas encore dans son réveil son identité avec cet esprit virtuel qui sommeille dans la nature, et, par suite, il ne soutient qu'un rapport extérieur avec la nature, et ne se produit pas comme un esprit omniprésent et universel, mais comme ne formant qu'un seul côté du rapport. Dans ce rapport avec son contraire il se réfléchit, il est vrai, sur lui-même, et il est ainsi conscience de soi, mais il n'unit la conscience et la conscience-de-soi que d'une manière extérieure, vide et superficielle, ce qui fait que ces deux termes tombent encore l'un hors de l'autre, et que l'esprit, tout en se concentrant en lui-même, demeure hors de lui-même et dans son contraire (1), et son unification avec cet esprit virtuel qui se développe et s'élabore dans son contraire se fait encore comme hors de lui (2). En d'autres termes, l'esprit

(1) *Trotz seines Beisichselbstseyns, zugleich nicht bei sich selber, sondern bei einem Anderen ist*, littéralement : et que l'esprit, *tout en demeurant en lui-même, n'est pas en même temps en lui-même, mais dans un autre.*

(2) Le texte dit : *Noch nicht für ihn wird und : ne devient pas encore pour lui.* — Dans l'esprit absolu, le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, en tant que conscience (*Bewustseyn*) et *conscience-de-soi* (*Selbstbewustseyn*), sont posés par l'idée, et le passage de l'un à l'autre se fait en vertu de la nécessité idéale qui les engendre et les unit. Leur union est, par conséquent, une union interne, nécessaire et absolue, de telle façon que l'objet donné dans la conscience-de-soi n'est pas un objet extérieur au *moi*, mais un objet qui lui est intimement uni : c'est l'objet *du* moi, et réciproquement le moi est le moi de *son* objet ou du non-moi. Dans l'esprit fini, au contraire, et qui se meut dans la sphère de la réflexion, le sujet et l'objet, le moi et le non-moi, et par suite la conscience et la

pose bien ici la nature comme un être qui se réfléchit sur lui, comme son monde ; il supprime dans la nature la forme du contraire, et fait de ce contraire un être qu'il pose lui-même, mais, en même temps, ce contraire garde vis-à-vis de lui son indépendance, il demeure comme un être immédiat et qui n'est pas posé, mais simplement présupposé par l'esprit, et, par suite, comme un être dont la position précède la réflexion (1). D'où il suit que la position de la nature par l'esprit n'est pas, à ce point de vue, une position absolue, mais une position qui s'accomplit simplement dans la conscience réfléchie, et que par suite, la nature n'est pas encore saisie comme un être qui ne subsiste que par l'esprit infini, et comme création de cet esprit ; ce qui fait que l'esprit rencontre encore une limite dans la nature, limite qui constitue précisément sa finité. Maintenant, c'est cette limite qu'efface la science absolue, laquelle constitue la *troisième* et aussi la plus haute forme de la manifestation de l'esprit. Sur ce terrain disparaît le dualisme formé, d'un côté, par une nature indépendante ou par l'esprit qui est dispersé dans l'existence extérieure de la nature, et, de l'autre, par l'esprit qui commence à devenir pour soi, mais qui ne saisit pas encore son identité avec le premier. L'esprit absolu se saisit lui-même comme principe de l'être (2), comme

conscience-de-soi ne sont encore unis que d'une façon extérieure et en quelque sorte accidentelle. Sur la conscience et la conscience-de-soi, voy. § 414-440.

(1) *Dem reflectirenden Denken vorhergehet :* c'est-à-dire qui n'est pas posé par la pensée, mais que la pensée trouve devant elle comme un être qui lui est extérieur, et auquel elle applique son activité.

(2) *Als selber das Seyn setzend : comme posant lui-même l'être.* Dans l'esprit fini, les choses apparaissent comme *étant*, comme ayant l'être

engendrant lui-même son contraire, la nature et l'esprit fini, de telle façon que ce contraire se trouve dépouillé de cette indépendance apparente vis-à-vis de lui, et qu'il n'est plus une limite pour lui, mais seulement un moyen à l'aide duquel l'esprit s'élève à son individualité absolue, à son unité en et pour soi, à l'unité de sa notion et de sa réalité.

La plus haute définition de l'absolu n'est pas l'esprit en général, mais « l'esprit qui se manifeste complétement à lui-même, l'esprit qui a conscience de lui-même, l'esprit infiniment créateur » (1). Et c'est là ce que nous avons indiqué comme constituant la troisième forme de la manifestation. De même que, dans la science, nous procédons, à travers les formes imparfaites des révélations de l'esprit que nous venons d'esquisser, à la plus haute forme de cette révélation, de même l'histoire du monde représente elle aussi une série de conceptions de l'éternel, au terme de laquelle se produit la notion de l'esprit absolu. Les religions orientales, la juive y comprise, ne dépassent pas encore la notion abstraite de Dieu et de l'esprit; ce qui engendre des doctrines qui n'ont pour objet que la connaissance de Dieu le père. Car Dieu le père pour soi est le Dieu abstrait, renfermé en lui-même; ce n'est pas le Dieu véritable, le Dieu de l'esprit. Dans la religion grecque, Dieu a bien commencé à se manifester d'une manière déterminée. Car la loi qui préside aux représentations des dieux grecs est la beauté, la nature spiritualisée; et le beau n'est pas un idéal abstrait, mais un idéal dont l'idéalité

indépendamment de l'esprit. Dans l'esprit infini, au contraire, l'être des choses est posé par l'esprit.

(1) *Unendlich schöpferische Geist.*

est complétement déterminée, individualisée. Cependant les dieux grecs ne sont pas encore saisis par la pensée, mais ils sont engendrés par l'intuition sensible ou par la représentation. Or l'élément sensible ne saurait représenter l'unité de l'esprit que comme une unité extérieure, comme un cercle de formes spirituelles individualisées (1), ce qui fait que l'unité qui enveloppe toutes ces formes demeure une puissance tout à fait indéterminée, étrangère et opposée à ces dieux. C'est seulement dans la religion chrétienne que la nature, à la fois une et différenciée de la Divinité, ou la totalité de l'esprit divin s'est manifestée sous forme d'unité. Et c'est ce contenu présenté sous forme de représentation que la philosophie doit élever à la forme de la notion ou de la connaissance absolue, qui, comme nous venons de le dire, constitue la plus haute manifestation de ce contenu (2).

(1) *Als ein Aussereinander*. Voy., sur ce point, notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. VI, § 4.

(2) Ainsi, la religion chrétienne comme la religion grecque ne dépasse pas la sphère de la représentation, et cela parce que l'idée de la religion est l'idée qui est encore dans la nature, et qui ne se saisit et n'existe pas encore comme idée, ou, ce qui revient ici au même, comme idée une et absolue. Mais ce qui distingue la religion chrétienne de la grecque, c'est que tandis que celle-ci se meut dans la sphère limitée de la beauté, la première s'élève à la conception de l'unité des choses en tant qu'esprit, et en tant que totalité de l'esprit, c'est-à-dire en tant qu'esprit qui enveloppe dans son unité la logique et la nature. C'est là le contenu de la religion chrétienne, mais c'est un contenu auquel manque sa forme véritable, et qui, par suite de l'intime union de la forme et du contenu, ne se manifeste pas dans sa nature réelle et absolue.

DIVISION.

§ 386.

Le développement de l'esprit se fait :

1° Sous forme d'un rapport (1) avec lui-même, où la totalité idéale de l'idée, c'est-à-dire ce qui constitue sa notion (2) qui se réalise (3) au dedans de lui, ne se réalise que pour lui, et où son être consiste à se renfermer en lui-même, c'est-à-dire à demeurer libre (4). C'est l'*esprit subjectif*.

2° Sous la forme de la réalité, en tant que monde qu'il doit produire et qu'il a produit (5), et où la liberté existe en tant que nécessité (6). C'est l'*esprit objectif*.

3° Dans l'unité en et pour soi, et s'engendrant elle-même éternellement de l'objectivité de l'esprit et de son idéalité,

(1) Le texte dit : *Dans la forme du rapport*, etc.

(2) Ce qui constitue la notion de l'esprit, notion qui est une totalité idéale de l'idée, en ce qu'il enveloppe et idéalise, comme on l'a vu plus haut, § 382, la logique et la nature.

(3) *Wird, devient.*

(4) *Frei zu seyn :* à être libre, mais libre d'une liberté interne et virtuelle, et partant imparfaite ; ce qui est expliqué par ce qui suit.

(5) *Von ihm hervorbringenden und hervorgebrachten Welt :* Hégel veut dire que ce monde, — le monde social et politique, — n'est pas un monde transcendant, un idéal qu'on ne peut atteindre, mais qu'il est dans les choses, et qu'il s'est réalisé et va en se réalisant en elles.

(6) *Als vorhandene Nothwendigkeit :* en tant que nécessité qui est dans ce monde objectif. C'est la loi externe et positive, comme on l'appelle, qui est accompagnée de contrainte, et qui est le fondement de la liberté politique.

ou sa notion. C'est l'esprit dans sa vérité absolue, l'*esprit absolu*.

(*Zusatz.*) L'esprit est toujours l'idée, mais il n'est d'abord que la notion de l'idée, ou l'idée dans son indéterminabilité, dans la forme la plus abstraite de la réalité, c'est-à-dire sous la forme de l'être. Au début, nous n'avons que la détermination générale et enveloppée de l'esprit; nous n'avons pas encore sa détermination particulière, à laquelle nous ne parvenons qu'en passant d'un terme à son opposé; et au début, nous n'avons pas encore accompli ce passage. Par conséquent, la réalité de l'esprit n'est pas au début une réalité particularisée, mais une réalité tout à fait générale; et le développement de cette réalité n'est achevé que par l'entière philosophie de l'esprit. Mais la réalité immédiate et purement abstraite est la naturalité de l'esprit, sa non-spiritualité (1). C'est ainsi que l'enfant est encore emprisonné dans la naturalité, qu'il n'a que des désirs naturels, et qu'il n'est pas l'homme spirituel en acte (2), mais seulement en puissance ou suivant la notion. Par conséquent, la première réalité de la notion de l'esprit doit par cela même, c'est-à-dire parce qu'elle est une réalité abstraite, immédiate et qui touche à la nature (3),

(1) *Die Natürlichkeit, die Ungeistigkeit*, c'est-à-dire ce moment ou cette sphère où l'esprit n'existe que dans sa forme immédiate, et se trouve encore comme plongé dans la nature.

(2) *Der Wirklichkeit nach : suivant la réalité.*

(3) L'expression du texte est : *Der Natürlichkeit angehörende : appartenant à la naturalité*, c'est-à-dire à l'esprit qui est encore enveloppé dans la nature ; car le mot *naturalité* s'applique à l'esprit, et exprime précisément ce mélange de nature et d'esprit, c'est-à-dire ce moment où l'esprit ne s'est pas encore affranchi de la nature.

être considérée comme celle qui est la moins adéquate à l'esprit, tandis que la réalité concrète (1) doit être déterminée comme totalité des moments développés de la notion, laquelle demeure l'âme, l'unité de ces moments. De la notion de l'esprit se développe nécessairement sa réalité; car cette forme immédiate et indéterminée que présente d'abord sa réalité, est une forme qui est contradictoire à l'esprit. Le contenu de l'esprit qui apparaît comme existant d'une façon immédiate n'est point au fond un être immédiat, mais un être virtuellement posé, médiatisé (2). L'esprit se trouve poussé par cette contradiction à supprimer son état immédiat, son contraire tel qu'il se le présuppose lui-même. C'est par cette suppression qu'il se saisit d'abord lui-même et qu'il se produit comme esprit. Il ne faut pas, par conséquent, débuter par l'esprit comme tel, mais par ce moment de sa réalité qui lui est le moins adéquat. L'esprit est bien dès le commencement l'esprit, mais il ne se sait pas encore comme tel. Ce n'est pas lui-même qui, à son début, a saisi sa notion, mais c'est seulement nous qui le considérons, qui en avons la connaissance. Atteindre à ce point où il peut connaître sa nature, c'est là ce qui amène sa réalisation. L'esprit n'est essentielle-

(1) Et partant la réalité concrète de l'esprit.

(2) L'esprit étant l'être le plus concret, sa forme immédiate est ce qu'il y a en lui de moins spirituel, de moins conforme, et partant de plus contradictoire à sa nature. Par conséquent, même dans son état immédiat, sa virtualité est une virtualité concrète, ou, comme dit le texte, l'esprit est *ein an sich Gesetzter Vermittelter*, un être virtuellement posé, médiatisé, c'est-à-dire un être dont la virtualité contient des déterminations, des médiations : déterminations et médiations qui, en se développant, en passant à l'acte, constituent sa réalité ou l'unité concrète et réelle de son idée.

ment que ce qu'il sait de lui-même (1). D'abord il n'est esprit que virtuellement; en se réalisant, il devient pour soi. Mais il ne devient pour soi qu'en se particularisant, qu'en se déterminant; ou, si l'on veut, l'esprit se pose lui-même comme présupposition de lui-même, comme son contraire, et il se met d'abord en rapport avec ce contraire comme avec son moment immédiat, mais il supprime aussi ce contraire en tant que contraire. Aussi longtemps que l'esprit n'est en rapport avec lui-même qu'en tant que contraire, il est esprit purement subjectif; c'est l'esprit qui sort de la nature, et qui est d'abord esprit naturel (2). Mais l'activité de l'esprit subjectif est dirigée tout entière vers ce point, à savoir, se saisir lui-même (3), et se démontrer comme idéalité de sa réalité immédiate (4). Du moment où il s'est élevé jusqu'à l'être-pour-soi, il n'est plus esprit subjectif, mais il est devenu esprit objectif. Tandis que l'esprit subjectif, par suite de son rapport avec son contraire (5), n'a

(1) Voy. ci-dessous, p. 61, note 1.

(2) *Naturgeist : esprit-nature. Esprit de la nature* ne rendrait pas la pensée de Hégel; car ce qu'on a ici ce n'est pas l'esprit ou l'idée de la nature, mais l'esprit qui sort de la nature, et qui ne s'en est pas encore affranchi. Ainsi *esprit-nature* ou *esprit naturel* est l'expression qui rend le mieux le texte.

(3) *Sich als sich selbst zu erfassen : se saisir en tant que soi-même*, c'est-à-dire saisir sa propre réalité, sa nature véritable.

(4) Il s'affirme et se démontre (*sich erweist*) comme idéalité (voy. § 382) de cette réalité, — la logique et la nature, — qu'il trouve pour ainsi dire devant lui, et qu'il n'a pas encore médiatisé.

(5) *Wegen seiner Beziehung auf ein Anderer : à cause de son rapport avec un contraire*, c'est-à-dire avec un terme avec lequel il est en rapport, mais qui demeure son contraire, parce qu'il ne l'a pas encore soumis, il ne se l'est pas encore approprié, ce qui fait qu'il n'est pas encore pour soi.

pas encore atteint à sa liberté, ou, ce qui revient au même, n'est que virtuellement libre, l'esprit objectif entre en possession de sa liberté, et de la connaissance de soi-même comme esprit libre (1). L'esprit objectif est personne, et comme tel il trouve dans la propriété un élément réel (2) de sa liberté. Car dans la propriété la chose devient ce qu'elle est, savoir, un être qui ne subsiste pas par lui-même, et qui est posé comme un être qui n'a d'autre signification que de constituer la réalité de la libre volonté d'une personne, et, partant, d'être inviolable pour toute autre personne. Ici nous trouvons un être subjectif qui se sait libre, et en même temps une réalité extérieure de cette liberté. Par conséquent, l'esprit atteint ici à son être-pour-soi, et son objectivité, à sa réalité. C'est ainsi que

(1) *Kommt im objectiven Geiste die Freiheit, das Wissen des Geistes von sich als freiem zum Daseyn : dans l'esprit objectif, la liberté, la connaissance que l'esprit a de lui-même, en tant que libre, arrive à l'existence.* Ainsi, la liberté purement subjective n'est qu'une liberté abstraite, interne et virtuelle, et ce n'est que dans l'esprit objectif, dans la propriété, la famille, et plus encore dans l'État, que la liberté devient liberté concrète, externe et réelle, bien qu'ici aussi on n'ait pas encore la liberté absolue, liberté qui n'existe que dans l'esprit absolu. Maintenant, l'esprit est tout entier dans la connaissance, et dans la connaissance de lui-même, en entendant ce mot dans sa plus large acception. Nous voulons dire que toute activité, toute manifestation de l'esprit, même le sentir, est une connaissance de lui-même et des choses, en tant que celles-ci sont dans l'esprit. C'est en ce sens que la liberté et la connaissance que l'esprit a de la liberté sont une seule et même chose. Et c'est là aussi le sens de ce qui est dit plus haut (p. 60), que l'esprit n'est essentiellement que ce qu'il sait de lui-même. D'où il suit que l'objet final et le point culminant des développements de l'esprit est la connaissance absolue.

(2) *Eine Realität : une réalité*, c'est-à-dire une réalité, une sphère réelle de la liberté, mais non sa réalité entière et absolue.

l'esprit se développe et s'affranchit de sa forme purement subjective. Cependant, la réalisation complète de cette liberté imparfaite et formelle qui existe dans la propriété, et de la notion de l'esprit objectif ne s'accomplit que dans l'État, où l'esprit développe sa liberté dans un monde qu'il pose lui-même, dans le monde moral (1). Mais c'est là aussi une sphère que l'esprit doit franchir. Le défaut de cette objectivité de l'esprit vient de ce qu'elle n'est qu'un moment posé par lui (2). Il faut que ce monde soit de nouveau abandonné à sa liberté par l'esprit (3), il faut que ce

(1) *Sittlichen Welt :* nous traduisons ici *sittlichen* par moral, adoptant l'expression plus généralement reçue. Mais c'est plutôt par social, ou politique, qu'il faudrait le rendre. Du reste, sa signification se trouvera déterminée à sa place par le contenu même de la sphère de l'esprit qu'il représente.

(2) Le texte a seulement : *Dass sie nur eine gesetzte ist : qu'elle* (l'objectivité) *n'est qu'une objectivité posée :* c'est-à-dire qu'elle est posée par l'esprit, mais qu'elle ne se pose pas elle-même, ce qui est une imperfection qui frappe non-seulement cette objectivité, mais l'esprit lui-même qui apparaît comme la posant. Car l'objectivité qu'on a ici c'est l'objectivité *de* l'esprit, l'objectivité telle qu'elle est dans l'esprit, et en tant que partie intégrante de l'esprit. Il faut donc que cette objectivité, ou, ce qui revient au même, l'esprit objectif se pose lui-même à l'égal de l'esprit subjectif qui paraît le poser. C'est ainsi que l'esprit s'élève à son unité absolue, à cette unité où le monde objectif et le monde subjectif se posent l'un l'autre et se compénètrent en tant que deux idées d'une seule et même idée, ou deux pensées d'une seule et même pensée, qu'il s'élève, en d'autres termes, à ce point où l'idée existe et s'entend elle-même comme idée une et absolue, et comme absolu principe des choses.

(3) Le texte a : *Die Welt muss vom Geiste wieder frei entlassen werden : le monde doit être laissé aller librement de nouveau par l'esprit.* Nous traduisons *Die Welt,* — le monde, — par *ce monde,* parce que ceci s'applique plutôt au monde objectif qu'au monde subjectif. Du

qui est posé par l'esprit soit aussi saisi comme existence immédiate. C'est là ce qui s'accomplit dans la *troisième* sphère de l'esprit, dans la sphère de l'esprit absolu, c'est-à-dire de l'art, de la religion et de la philosophie.

§ 387.

Les deux premières parties de la philosophie de l'esprit comprennent l'esprit fini. L'esprit, c'est l'idée infinie, et sa finité consiste ici dans la disproportion de la notion et de la réalité, avec cette détermination qu'elle n'est qu'une apparence qui se produit au dedans de lui, apparence que l'esprit virtuel se pose à lui-même comme limite, afin de s'approprier et de reconnaître, en la supprimant (1), la liberté, c'est-à-dire, afin de se manifester complétement (2). Les différents degrés de cette activité, sur

reste, cette phrase se trouve expliquée par la précédente, texte et note. Le monde objectif, en tant qu'il est posé, apparaît comme un monde subordonné, comme un monde qui, ne se posant pas lui-même, n'existe pas non plus en tant que monde immédiat, et qui est par lui-même, ou, si l'on veut, en tant qu'idée nécessaire, éternelle et absolue. L'esprit ne peut donc atteindre à son existence absolue qu'autant qu'il rend à ce monde sa liberté, c'est-à-dire qu'autant que ce monde se pose lui-même, et qu'il est immédiatement par lui-même. Ce raisonnement s'applique tout aussi bien au monde subjectif, et c'est probablement pour cette raison que Hégel emploie l'expression indéfinie, le monde.

(1) En supprimant cette limite.

(2) C'est-à-dire, l'esprit est l'idée absolue ; c'est là sa notion, et les développements de l'esprit n'ont pour objet que de réaliser cette notion, c'est-à-dire de faire que sa notion ou sa virtualité et sa réalité se correspondent, que l'une soit adéquate à l'autre. Dans les deux premières sphères de l'esprit, cette correspondance n'existe pas encore, et c'est là ce qui fait la finité de l'esprit. Mais cette finité n'est qu'une apparence (*Schein*), c'est la sphère de la réflexion que l'esprit virtuel, l'esprit-

lesquels apparaît et à travers lesquels se développe l'esprit fini, marquent les différents degrés de sa délivrance. Mais du point de vue de sa vérité absolue (1), trouver devant lui un monde, comme un monde présupposé, engendrer ce monde comme un monde qu'il pose lui-même, s'affranchir de ce monde, et s'en affranchir en se mouvant dans lui (2) c'est pour l'esprit une seule et même chose. C'est une vérité dans la forme infinie de laquelle l'apparence s'efface pour atteindre à sa connaissance (3).

Remarque.

C'est surtout à l'égard de l'esprit et de la raison que l'entendement s'attache à la finité. Et il arrive qu'on considère ce point de vue de la finité comme le plus élevé non-seulement dans la sphère du pur entendement, mais dans celle de la morale et de la religion, tandis que toute tentative qui a

en-soi doit traverser pour se poser comme esprit pour soi, comme esprit absolu. Et il ne faut pas se représenter cette finité et cette apparence comme une sphère accidentelle et extérieure à l'esprit, mais, au contraire, comme une sphère que l'esprit pose et efface en même temps, et qu'il pose pour atteindre à son existence absolue. Car l'esprit absolu n'est pas tel parce qu'il est hors du fini, ou, comme on dit, du monde, mais parce qu'il est et se meut dans le monde, et qu'il triomphe du monde en se l'appropriant et en l'absorbant dans son unité, ce qui constitue aussi sa manifestation et sa liberté absolues.

(1) Le texte dit, en continuant la phrase : *dont la vérité absolue*, c'est-à-dire la vérité, ou réalité, ou existence absolue de ces divers degrés, à travers lesquels se développe l'esprit.

(2) Le texte a : *Die Befreiung von ihr und in ihr :* car l'esprit ne peut s'affranchir de ce monde qu'en y demeurant et en luttant avec lui.

(3) A la connaissance de la vérité. Ainsi, dans la forme infinie, — la pensée philosophique, la pensée de la pensée, — s'accomplit l'unité de la vérité et de la connaissance.

pour objet de franchir des limites est considérée comme une entreprise téméraire ou, pour mieux dire, comme un délire de la pensée. Mais c'est une fausse vertu que cette modestie de la pensée qui fait du fini un être absolument indépendant, un absolu, et qui s'arrête à la connaissance la moins ferme, à la connaissance qui n'a pas en elle-même son fondement. Il y a longtemps que nous avons marqué et examiné à sa place, dans la logique, la catégorie de la finité. Si les autres parties de la philosophie nous montrent les formes concrètes de la finité, la finité logique nous montre, de son côté, relativement aux formes plus déterminées, il est vrai, de la finité, mais qui cependant ne sont elles aussi que de simples formes de la pensée, que le fini n'est pas, c'est-à-dire qu'il n'est pas le vrai, mais qu'il ne fait que passer et aller au delà de lui-même (1). Être annulé par et dans son contraire, c'est là la dialectique qui fait la finité des sphères précédentes. Mais c'est l'esprit, la notion, l'éternel en soi qui efface ce simulacre de l'existence (2), pour accomplir au dedans de lui-même l'anéan-

(1) *Nur ein Uebergehen und Ueber-sich-hinausgehen ist.* — Ainsi, il y a la finité logique, et la finité telle qu'elle se produit dans les sphères ou formes, comme dit le texte, plus déterminées, ou, ce qui revient au même, plus concrètes de la philosophie, — la nature et l'esprit. Les catégories logiques du fini et de l'infini (voy. *Logique*, § 94 et suiv.) se reproduisent dans les formes plus concrètes, non-seulement de la nature et de l'esprit, mais de la logique elle-même, et elles les déterminent, en tant que finies et infinies, de même que l'être et le non-être, la quantité et la qualité, l'identité et la différence, etc., se reproduisent dans les autres formes, et les déterminent en tant qu'il y a en elles de l'être et du non-être, de la quantité et de la qualité, etc. Voyez sur ce point notre *Introduction à la logique*, ch. XII, et notre *Introduction à la philosophie de la nature* de Hégel, ch. V et IV.

(2) *Das an sich Ewige ist es selbst dieses Vernichten der Nichtigen, das Vereiteln der Eiteln in sich selbst zu vollbringen.* Voy. ci-dessus,

tissement de l'apparence. C'est cette même modestie que nous venons de signaler qui est cette apparence vaine, puisqu'en face du vrai elle s'arrête à cette apparence, au fini. Et nous verrons cette même apparence se produire sous forme de mal dans la suite des développements de l'esprit, là où celui-ci descend au point extrême de son existence subjective et de sa contradiction la plus intime, et, par suite, au point de son passage à une autre sphère (1).

(*Zusatz.*) L'esprit subjectif et l'esprit objectif sont encore l'esprit fini. Mais nous devons déterminer dans quel sens l'esprit est fini. En général, on se représente la finitude de l'esprit comme une limite absolue, comme une qualité invariable dont la suppression entraînerait la suppression

même §, p. 63, note. — Les termes *Nichtigen*, *Eiteln*, sont des équivalents de *Schein*, et expriment la même pensée. Il ne faut pas, par conséquent, aller au delà de la pensée de Hégel, et entendre le *Nichtigen* que nous traduisons par *simulacre de l'existence*, comme si le fini n'était qu'une ombre vaine, n'était rien, car ce n'est pas là ce que veut dire Hégel. Le fini, l'être apparent ou qui apparaît, sont des réalités et des moments essentiels de l'idée, et partant de l'esprit lui-même, ce qui d'ailleurs est dit expressément dans ce même §, plus haut, et plus loin dans le *Zusatz*. Seulement ils sont comme s'ils n'étaient pas, ou, suivant l'expression du texte, *ils ne sont pas*, ils ne sont pas le vrai, l'absolue vérité, qui est l'esprit. C'est en ce sens aussi qu'ils ne sont que des moments qui passent (*Verzehen*, *Uebergehen*). Ils passent, non pour s'effacer, pour ainsi dire, dans le néant, mais pour atteindre à leur réalité et à leur unité absolue. Ces points sont du reste plus complétement expliqués par ce qui suit. Nous ajouterons que les termes *fini* — *infini* sont inadéquats à l'unité absolue de l'esprit. Lorsque Hégel emploie l'expression *esprit infini*, c'est pour se conformer au langage ordinaire qu'il l'emploie. Car, comme il le fait observer, l'esprit n'est ni fini ni infini, ou, pour mieux dire, il est fini et infini à la fois, ce qui veut dire que le fini et l'infini ne sont que deux moments subordonnés de l'esprit, deux moments qui disparaissent dans l'unité absolue de sa nature.

(1) Voy. § 471-483.

le l'esprit. C'est ainsi que les choses de la nature sont iées à une qualité déterminée. L'or, par exemple, n'est plus l'or dès qu'on lui enlève sa pesanteur spécifique ; el animal ne saurait être sans ses griffes, ses dents incisives, etc. — Mais la finité de l'esprit n'est nullement une détermination invariable, et, en réalité, elle n'est qu'un imple moment. Et c'est ainsi qu'il faut la considérer. Car, comme nous l'avons démontré précédemment (1), esprit est essentiellement l'idée sous forme d'idéalité, 'est-à-dire de négation du fini (2). Le fini n'a pas, par onséquent, dans l'esprit la signification d'un élément qui ersiste, mais d'un élément supprimé (3), et par suite aussi faut plutôt dire que la qualité spécifique de l'esprit est la éritable infinité, c'est-à-dire cette infinité qui ne se pose as d'une manière exclusive en face du fini, mais qui conient le fini en tant que moment. Ainsi, dire qu'il y a des sprits finis, c'est énoncer une proposition qui n'a pas de ens. L'esprit en tant qu'esprit n'est nullement fini ; il conient en lui la finité, mais seulement comme un moment ju'il doit supprimer et qu'il supprime. Par conséquent, la véritable détermination de la finité, qu'il n'est point nécessaire d'expliquer ici d'une façon plus précise (4), doit être considérée comme une réalité qui n'est pas adéquate à sa notion. C'est de cette façon que le soleil est un être fini, en ce qu'il ne peut être pensé sans son contraire, car, la

(1) § 382.

(2) Puisque l'esprit idéalise toute détermination finie dans l'unité de sa nature.

(3) Supprimé et absorbé (*aufgehobenen*) dans l'unité de l'esprit.

(4) Car elle a été déterminée dans la logique.

réalité de sa notion n'est pas seulement formée pa
même, mais par le système solaire tout entier. Il faut
dire que ce système lui-même est un être fini, p
raison que les divers corps célestes apparaissent
comme indépendants les uns des autres, et que, par c
quent, cette réalité collective ne répond pas encor
notion, elle ne représente pas encore cette idéalité q
l'essence de la notion. Ce n'est que dans l'esprit c
réalité devient idéalité, et qu'ainsi s'accomplit l'a
unification de la notion et de la réalité, et partant l'i
absolue. La connaissance que nous avons d'une
montre déjà que nous franchissons la limite; elle r
notre infinité. Les choses de la nature sont finies p
même que la limite n'existe pas pour elles, mais seu
pour nous qui les comparons entre elles. Nous somm
lorsque nous recevons un contraire dans la cons
Mais nous franchissons cette limite dans la connai
même que nous avons de ce contraire. Il n'y a qu
destitué de conscience (1) qui soit fini, car il ign
limite. Par contre, tout être qui connaît la limite ne c
pas la limite comme une limite de son savoir, mais c
un élément dont il a conscience, comme un élém
appartient à la sphère de son savoir. C'est seulemen
ignoré (2) qui pourrait constituer une limite du s
tandis que la limite connue n'est nullement une lin
savoir. Par conséquent, connaître sa limite c'est co

(1) *Der Unwissende.*

(2) *Das Ungewusste :* l'être dont on n'a pas conscience, qui n
pas dans la sphère de la connaissance, en entendant ce mot c
acception la plus générale.

son illimitabilité. Cependant, lorsqu'on conçoit l'esprit comme illimité, comme véritablement infini, on ne doit pas en conclure que la limite n'est en aucune façon dans l'esprit, mais on doit bien plutôt reconnaître que l'esprit doit se déterminer, et partant se limiter et se placer dans la sphère du fini. Seulement, l'entendement se trompe lorsqu'il considère cette finité comme infranchissable, et la différence de la limite et de l'infinité comme absolument inconciliable, et que, conformément à cette conception, il prétend que l'esprit est fini ou infini. La finité, saisie dans sa réalité, est, comme nous venons de le dire, dans l'infinité, la limite est dans l'illimité; et, par conséquent, l'esprit n'est pas infini ou fini, mais tout aussi bien l'un que l'autre. L'esprit demeure infini dans sa finité, car il supprime sa finité. En lui rien n'a une existence fixe et isolée, mais tout se trouve idéalisé, tout passe et est absorbé dans son unité (1). C'est ainsi que Dieu, par là qu'il est esprit, doit se déterminer, poser en lui la finité (autrement il ne serait qu'une abstraction morte et vide); mais comme la réalité qu'il se donne, en se déterminant lui-même, est une réalité qui lui est complétement adéquate, Dieu en se déterminant ne devient nullement un

(1) *Nichts ist in ihm ein Festes, ein Seyender, Aller vielmehr nur ein Ideelles, ein nur Erscheinendes : rien en lui est un élément fixe* (un élément ou une détermination qui ne passe pas dans une autre), *un élément qui est* (un élément qui n'aurait que l'être et où il n'y aurait pas de non-être, de différence), *mais tout bien plutôt est un élément idéal* (idéal en ce sens qu'il se trouve idéalisé, absorbé dans l'idéalité de l'esprit), *un simple élément qui apparaît* (un élément ou un simple moment qui ne fait qu'apparaître, par là même qu'il disparaît, c'est-à-dire est absorbé et idéalisé dans l'esprit.

être fini. La limite n'est donc point en Dieu et dans l'esprit, mais elle est posée par l'esprit pour qu'elle soit supprimée. Ce n'est que comme moment que la finité peut paraître dans l'esprit et y demeurer; car par sa nature idéale l'esprit s'élève au-dessus d'elle, et sait que la limite n'est nullement une limite infranchissable pour lui. C'est ce qui fait qu'il la dépasse, et qu'il s'affranchit d'elle. Et cette délivrance n'est point, comme se la représente l'entendement, une délivrance qui ne s'accomplit jamais, un effort indéfini vers l'infini, mais une délivrance où l'esprit s'affranchit de ce progrès indéfini, efface complétement sa limite, ou son contraire, et s'élève à son individualité absolue et à sa véritable infinité.

PREMIÈRE DIVISION DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT.

ESPRIT SUBJECTIF.

§ 388.

L'esprit qui se développe dans son idéalité (1) est l'esprit en tant qu'il connaît (2). La connaissance ne doit pas être ici simplement conçue comme déterminabilité de l'idée, en tant qu'idée logique (§ 223), mais telle que l'esprit concret se la donne à lui-même (3).

(1) C'est-à-dire dans l'idée en tant qu'idée une et absolue, comme il a été expliqué précédemment.

(2) *Als erkennend :* en entendant ce mot dans sa plus large acception, comme nous l'avons déjà fait remarquer, p. 68.

(3) C'est-à-dire qu'on n'a pas ici la simple idée logique de la connaissance telle qu'elle se trouve exposée § 223, mais qu'on a la connais-

L'esprit subjectif est :

A. Esprit en soi, ou esprit immédiat. Dans cet état, il est l'âme ou l'esprit-nature (1). C'est là l'objet de l'*Anthropologie*.

B. Esprit pour soi, ou esprit médiatisé, et qui existe encore en tant qu'esprit qui se réfléchit identiquement sur lui-même et sur son contraire (2). C'est l'esprit qui est dans un état de rapport ou de particularisation : la *conscience*. C'est ce qui fait l'objet de la *Phénoménologie de l'esprit*.

C. Esprit qui se détermine en lui-même en tant que sujet pour soi (3). C'est l'objet de la *Psychologie*.

Remarque.

C'est dans l'âme que s'éveille la conscience. La conscience se pose comme raison, et dans la raison s'éveille immédiatement la raison qui se connaît elle-même et qui

sance telle qu'elle se produit dans la sphère de l'esprit, connaissance qui contient la logique, la nature et les divers moments de l'esprit lui-même.

(1) *Naturgeist*. Voy. plus haut, § 386, p. 60.

(2) *Als identische Reflexion in sich und sein Anderes : en tant que réflexion identique sur lui-même et sur son autre*. C'est le moment logique de la réflexion qui est ici la sphère de la conscience. L'esprit y est pour soi, mais il n'y est pas en et pour soi. Les deux termes s'y réfléchissent bien l'un sur l'autre, mais ils demeurent encore extérieurs l'un à l'autre et n'atteignent pas à leur unité.

(3) *Der sich in sich bestimmende Geist als Subject für sich :* c'est-à-dire qu'ici l'esprit n'est plus pour soi, simplement en tant que médiatisé, mais en tant qu'il se détermine lui-même intérieurement (*in sich*) comme sujet. C'est la sphère de l'intelligence et de la volonté subjectives où viennent se réunir les deux sphères précédentes.

s'élève (1) par son activité à son existence objective, à la conscience de sa notion.

De même que dans la notion en général la déterminabilité qui s'y produit est un développement progressif (3), ainsi dans la sphère de l'esprit chaque déterminabilité où celui-ci se manifeste est un moment de son développement, un progrès par lequel il avance vers son but, qui consiste à se façonner lui-même pour réaliser et devenir pour soi ce qu'il est en soi (4). Tous les degrés de ce développement sont contenus dans ce processus, et leur produit consiste en ceci, que l'esprit (c'est-à-dire la forme que l'esprit contient) s'est approprié ce qui au début n'existait que virtuellement, ou simplement pour nous (5). Le procédé de la psychologie ordinaire consiste en une sorte d'énumération de ce que l'esprit ou l'âme est, de ce qui s'y passe, de ce qu'elle opère; de telle sorte qu'on y présuppose l'âme comme un sujet achevé (6), où ces déterminations ne se produisent que comme des manifestations par lesquelles on peut connaître sa nature, les facultés et les

(1) *Sich befreit : s'affranchit.*

(2) Ce sont les différents degrés que parcourt l'esprit subjectif.

(3) Le texte a : *Fortgang der Entwickelung : progrès du développement.*

(4) *Um sich zu dem zu machen und für sich zu werden das, was er an sich ist*, c'est-à-dire que c'est seulement au point culminant de son existence, dans la sphère de la forme absolue ou de la pensée philosophique que l'esprit entre en possession de sa nature, qu'il est réellement en et pour soi.

(5) Voy. page suivante, note.

(6) *Fertiges Subject*, c'est-à-dire que cette psychologie ne déduit ni ne démontre l'âme et ses différents moments, mais qu'elle présuppose et prend l'âme, comme un tout complet, et tel que le lui donnent la représentation et l'expérience.

forces dont elle est douée ; et cela sans voir que dans la notion, ces manifestations de sa nature, l'âme les pose pour elle-même et pour s'élever à une plus haute détermination (1). Il faut distinguer et exclure du développement dont il est question ici ce développement qui constitue l'éducation et la culture. Le cercle de ce développement ne se rapporte qu'à l'individu comme tel, et son objet consiste à y réaliser l'esprit universel ; tandis que dans l'investigation philosophique l'esprit est considéré comme se formant et se développant lui-même suivant sa notion, et ses manifestations sont considérées comme des évolutions et des involutions de lui-même, par lesquelles il entre en possession de sa réalité.

(*Zusatz*). Nous avons divisé, § 386, l'esprit en ses trois formes principales, *en esprit subjectif*, *en esprit objectif* et *en esprit absolu*, et nous avons indiqué en même temps la

(1) *Dass die Aeusserung dessen was sie ist im Begriffe dasselbe für sie setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat :* sans avoir la conscience *que la manifestation de ce qu'elle* (l'âme) *est, dans la notion elle le pose pour elle-même, ce par quoi elle a acquis une plus haute détermination :* c'est-à-dire que ces forces, ces facultés, et la manifestation de ces forces et de ces facultés constituent la notion même de l'âme, et que l'âme ne les pose pas pour un autre qu'elle-même, mais pour elle-même, ce qui veut dire en d'autres termes qu'elles sont l'âme elle-même, et qu'en les posant l'âme se développe, c'est-à-dire elle va de l'abstrait au concret jusqu'à ce qu'elle atteigne à sa plus haute détermination. Hégel emploie le passé *a acquis*, au lieu du présent *acquiert*. C'est pour marquer davantage ce mouvement de l'âme qui va de l'abstrait au concret. Par exemple, en atteignant la sphère de l'intelligence, l'âme a pénétré dans une sphère plus concrète que celle de la sensibilité, de l'imagination, etc., et elle est ainsi devenue ce qui dans la sensibilité, l'imagination, etc., n'existait que virtuellement ou pour nous qui le considérions, comme il est dit ci-dessus (page précédente), mais non objectivement et pour elle-même.

nécessité du passage de la première forme à la seconde, et de celle-ci à la troisième. La forme de l'esprit que nous devons considérer d'abord, nous l'avons appelée *subjective*, par la raison qu'ici l'esprit existe encore dans sa notion enveloppée, ou, si l'on veut, parce que sa notion ne s'est pas encore objectivée. Cependant dans cet état subjectif l'esprit est aussi esprit objectif, il possède une réalité immédiate, en supprimant laquelle il devient pour soi, il s'atteint lui-même, il atteint sa notion, sa subjectivité. On pourrait dire, par conséquent, qu'à son début l'esprit est tout aussi bien esprit objectif qu'esprit subjectif, comme on peut dire, par contre, qu'il est d'abord esprit subjectif et qu'il doit s'objectiver. Il ne faut donc pas considérer la différence de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif comme une différence absolue. Même au point de départ, nous ne devons pas nous représenter l'esprit comme simple notion, comme un être purement subjectif, mais comme idée, comme unité du sujet et de l'objet. Et chaque évolution de l'esprit, en partant de ce point, n'est qu'une élévation au-dessus de sa subjectivité simple et immédiate, un progrès dans le développement de sa réalité ou de son objectivité (1). Ce développement

(1) Ce serait se faire une notion inadéquate de l'esprit, qui est l'être le plus concret, que de le considérer, même à son point de départ et dans sa forme la plus immédiate, comme un être purement subjectif, ou, si l'on veut, comme simple sujet. Le monde objectif qu'il doit poser est déjà, tout aussi bien que le monde subjectif, virtuellement en lui, et les développements de l'esprit, en tant que sujet, développements qui doivent le conduire à la conscience de lui-même et à son unité absolue, ces développements sont dans la sphère de l'esprit subjectif elle-même une objectivation de l'esprit. Ainsi, par exemple, dans la sphère la plus abstraite de l'âme, nous rencontrons des déterminations, des moments qui contiennent déjà implicitement, et même, dans une certaine mesure,

amène une série de formations qui doivent bien être données par l'expérience, mais qui, dans la recherche philosophique, ne doivent point être juxtaposées d'une manière extérieure. En d'autres termes, on doit concevoir ces formations comme représentant une série nécessaire de notions déterminées, et comme n'ayant d'intérêt pour la pensée philosophique, qu'autant qu'elles expriment une telle série. Ces diverses formations de l'esprit subjectif nous ne pouvons les indiquer ici que d'une façon assertoire; car c'est seulement par le développement déterminé de l'esprit que se produit leur nécessité.

Les trois formes principales de l'esprit subjectif sont : 1° l'*âme*, 2° la *conscience*, 3° l'*esprit comme tel*. En tant que âme, l'esprit revêt la forme de l'*universel* abstrait ; en tant que conscience, il revêt la forme du *particulier* : en tant qu'esprit pour soi, il revêt la forme de l'*individuel*. C'est ainsi que son développement représente le développement de la notion. En examinant de plus près, bien que

actuellement l'esprit objectif. Par conséquent, la division en esprit subjectif et en esprit objectif est une certaine division, en ce sens que, dans le premier, l'esprit vit et se développe plutôt au dedans de lui-mêmes, tandis que dans l'esprit objectif il se développe plutôt hors de lui-même ; mais il ne faut pas la prendre à la lettre et la considérer comme une division absolue. Nous disons *plutôt*, parce que les expressions elles-mêmes *dedans* et *dehors* sont inadéquates lorsqu'on les applique à l'esprit, qui, étant l'unité absolue, enveloppe dans chacun de ses moments le dedans et le dehors, et à l'égard duquel le dedans et le dehors, l'interne et l'externe, ne sont que des moments subordonnés. Par conséquent, ce à quoi il faut s'attacher avant tout, ici comme partout ailleurs, c'est l'idée une et systématique de l'esprit, c'est-à-dire l'idée de l'esprit telle qu'elle se développe et se détermine dans ses différents moments.

par anticipation, le contenu de la science de l'esprit subjectif, on verra pourquoi les trois parties de cette science, qui correspondent aux trois formes de l'esprit subjectif, ont été désignées par nous, dans le paragraphe ci-dessus, par les noms d'*Anthropologie*, de *Phénoménologie* et de *Psychologie*.

C'est l'esprit immédiat qui doit former le début de notre recherche. Mais cet esprit est l'esprit naturel, l'âme. Ce serait une erreur que de penser qu'il faut débuter par la simple notion de l'esprit; car, comme nous venons de le faire observer, l'esprit est toujours l'idée, et, partant, notion réalisée (1). Seulement la notion de l'esprit ne saurait posséder au début cette réalité médiatisée, qu'il reçoit dans la pensée abstraite. Sans doute, au début, sa réalité doit être aussi une réalité abstraite (2) (c'est par là qu'elle s'accorde avec l'idéalité de l'esprit), mais c'est nécessairement une réalité qui n'est pas encore médiatisée, qui n'est pas encore posée, et par suite une réalité immédiate, extérieure à l'esprit et qui est donnée par la nature (3). Nous

(1) *Verwirklichter Begriff*, notion qui n'est pas à l'état de simple notion, de simple virtualité, mais qui contient déjà une certaine réalité. On pourrait dire, à cet égard, que l'esprit, même à son début, est l'unité, l'acte absolu de la logique et de la nature. Voy. note précéd.

(2) Le terme abstrait ne doit pas être pris dans cette phrase comme dans la précédente, dans le sens hégélien ordinaire, c'est-à-dire dans le sens d'imparfait et d'immédiat, et en tant qu'opposé à l'être médiat et concret, mais dans le sens de spéculatif et de concret. Voy. note suiv.

(3) *Folglich eine seyende, ihm äusserliche, eine durch die Natur gegebene.* — Quelle que soit la réalité que l'esprit, même à son début, possède relativement à la nature et à la logique, c'est cependant une réalité immédiate relativement à la réalité médiate de l'esprit lui-même, c'est-à-dire relativement à la réalité que l'esprit acquiert en se développant

ne devons pas, par conséquent, débuter par un esprit qui s'est réfléchi sur lui-même (1), par l'esprit libre, mais par l'esprit qui est encore engagé dans la nature et qui est lié à son enveloppe corporelle. Ce fondement sur lequel repose la nature humaine, si l'on peut ainsi s'exprimer (2), fait l'objet de l'*Anthropologie*. Dans cette partie de la science de l'esprit subjectif, la notion pensée de l'esprit n'est qu'en

et en posant ses sphères diverses, ou bien, comme dit le texte, relativement à la réalité qu'il reçoit dans la pensée abstraite, c'est-à-dire ici spéculative. Car la pensée spéculative constitue la sphère la plus haute et plus concrète de l'esprit, celle où l'esprit entre en possession de son unité absolue. *Sans doute*, ajoute le texte, *même au début, la réalité de l'esprit doit être une réalité abstraite*, c'est-à-dire *abstraite* dans le même sens que ce mot a été employé dans la phrase précédente. Et ce qui suit confirme que c'est ainsi qu'il faut l'entendre ; *car*, dit le texte, *c'est ainsi qu'elle s'accorde avec l'idéalité de l'esprit*. Ce qui veut dire que l'esprit est l'idée absolue, et que, par conséquent, comme nous venons de le remarquer, sa réalité immédiate, ou, si l'on veut, sa virtualité, est une réalité concrète relativement à celle de la nature et de la logique. Mais, d'un autre côté, il faut aussi admettre qu'à son point de départ la réalité de l'esprit est, relativement à l'esprit lui-même, une réalité immédiate, et, par conséquent, suivant l'expression du texte, une réalité qui lui est encore extérieure et qui lui est donnée par la nature, ce qui est expliqué par ce qui précède et par le contexte. Car, par cela même qu'ici l'esprit n'existe pas pour soi, qu'il n'est pas entré en possession de lui-même et de sa notion, il est, si l'on peut dire, hors de lui-même, et sa réalité il ne se l'est pas encore appropriée, et comme il sort de la nature et qu'il est dans un rapport immédiat avec elle, c'est plutôt de la nature qu'il la reçoit qu'il ne se la donne lui-même.

(1) *Bei sich selbst seyenden : qui demeure en lui-même*, qui est rentré en lui-même.

(2) Le texte a : *Diese — wenn wir so sagen dürfen — Grundlage des Menschen : ce — si l'on peut ainsi dire,— fondement de l'homme :* c'est-à-dire qu'ici on n'a que la base, la sphère la plus immédiate et la moins réelle, sur laquelle vient se développer et s'asseoir ce qui constitue véritablement l'homme, savoir : l'intelligence, la raison, l'état, etc.

nous, elle n'est que dans celui qui la considère, elle n'est pas dans l'objet lui-même. En d'autres termes, l'objet que nous considérons est ici l'œuvre de la simple notion immédiate de l'esprit, de l'esprit qui n'a pas encore saisi sa notion et qui demeure hors de lui-même.

Le premier moment de l'*Anthropologie*, c'est l'âme qualitativement déterminée et attachée à ses déterminations naturelles. C'est ici, par exemple, que viennent se ranger les différences des races. En sortant de cette union immédiate avec sa naturalité, l'âme entre en opposition et en conflit avec elle-même. C'est à ce moment que se rattachent la folie et le somnambulisme. Ce combat aboutit au triomphe de l'âme sur son corps, qui descend et est comme rabaissé au rôle de signe et de représentation de l'âme. C'est ainsi que se produit l'idéalité de l'âme dans le corps, et que cette réalité de l'esprit se trouve idéalement posée, bien qu'elle aussi le soit encore d'une façon corporelle.

Maintenant, dans la *Phénoménologie*, l'âme s'élève par la négation de son corps à son identité pure et idéale avec elle-même, elle devient conscience et moi, et existe pour soi en face de son contraire. Cependant ce premier être pour soi de l'esprit est encore conditionné par le contraire, d'où sort l'esprit. Le moi est encore un moi complétement vide (1), un sujet tout à fait abstrait, qui pose le contenu entier de l'esprit immédiat hors de lui, et se met en rapport avec ce contenu comme avec un monde qu'il trouve devant lui. Ici, ce qui n'était d'abord que notre objet, devient,

(1) Vide, en ce sens qu'il n'a pas encore médiatisé son contraire, et que, par suite, il ne se l'est pas encore approprié.

il est vrai, objet de l'esprit lui-même; mais le moi ignore encore que ce qu'il a devant lui n'est que l'esprit naturel lui-même (1). Par conséquent le moi, bien qu'il existe comme être-pour-soi, n'est pas encore pour soi, parce qu'il est simplement en rapport avec son contraire comme avec un être qui lui est donné; ce qui fait que la liberté du moi est une liberté purement abstraite, conditionnée et relative. L'esprit n'est plus ici, il est vrai, absorbé dans la nature; il s'est réfléchi sur lui-même, et il est en rapport avec la nature (2), mais il n'est encore que dans la sphère de l'apparence; il n'est qu'en rapport avec la réalité, et il n'est pas encore l'esprit réel (3). C'est pour cette raison que nous appelons la partie de la science qui considère cette forme de l'esprit *Phénoménologie*. Mais, par là, que dans ce rapport avec son contraire le moi se réfléchit sur lui-même, il devient conscience de lui-même. Dans cette forme, le moi ne se sait d'abord que comme moi sans contenu, et il ne voit dans tout contenu concret qu'un contraire. Par conséquent, l'activité du moi consiste ici à remplir ce vide, sa subjectivité abstraite, à y faire pénétrer le monde objectif

(1) *Natürliche Geist selber : l'esprit qui est dans la nature*, lequel est bien l'esprit lui-même, ou, si l'on veut, appartient à la même notion à laquelle appartient le moi. Mais le moi l'ignore, et, l'ignorant, le considère comme un être qui lui est extérieur, comme un être qu'il trouve devant lui, avec lequel il est en rapport, mais qui n'appartient pas à un seul et même esprit.

(2) Il est en rapport, il n'est plus absorbé (*versenkt : plongé*) dans la nature.

(3) Il n'est pas l'esprit réel en ce sens qu'il ne s'est pas encore réalisé, et qu'il ne s'est pas, en se réalisant lui-même ou en posant sa propre réalité, approprié la réalité en général,— la nature et la logique, ce qui fait qu'il est encore dans la sphère de l'apparence, de la réflexion, du *Schein*.

et à transporter en même temps sa subjectivité dans ce dernier. Par là, la conscience de soi supprime ce qu'il y a d'exclusif dans son existence subjective, s'élève de sa forme particulière (1), et de son opposition avec le monde objectif à l'universel qui enveloppe les deux côtés, et réalise en elle l'unité d'elle-même et de la conscience ; car le contenu de l'esprit devient ici un être objectif, comme dans la conscience, et, en même temps, un contenu subjectif comme dans la conscience de soi (2). Cette conscience de soi universelle est virtuellement, ou pour nous, la raison. Mais ce n'est que dans la troisième partie de la science de l'esprit subjectif que la raison devient à elle-même son objet.

Cette troisième partie, la *Psychologie,* considère l'esprit comme tel, l'esprit qui dans l'objet ne se met en rapport qu'avec lui-même, qui n'y trouve et n'y élabore que ses propres déterminations, et n'y saisit que sa propre notion. C'est ainsi que l'esprit s'élève à la vérité ; car l'unité d'abord abstraite et immédiate du sujet et de l'objet qui existe dans l'âme proprement dite (3), se trouve maintenant ramenée comme unité médiate par la suppression de l'opposition des déterminations qui se produisent dans la conscience, et par là l'idée de l'esprit s'affranchit de sa double contradiction, savoir de la contradiction qui vient de sa simple notion (4), et de celle qui vient de la division

(1) *Besonderheit : de sa particularité* ou particularisation. Le particulier est, en effet, la forme logique de la conscience.

(2) Voy. plus haut § 385, p. 53, et plus loin § 414-440.

(3) *In der blossen Seele :* littéralement : *dans la simple âme*, expression plus exacte en ce qu'elle désigne l'âme qui n'est que l'âme, ou pour mieux dire, l'esprit qui n'est que âme, et qui ne s'est pas encore élevé aux plus hautes sphères de son existence.

(4) Voy. plus haut § 380, p. 13.

de ses moments (1), et atteint ainsi à l'unité médiate et, partant, à la vraie réalité. Dans cette forme, l'esprit est *la raison qui existe pour elle-même* (2). L'esprit et la raison sont entre eux comme les corps et la pesanteur, comme la volonté et la liberté. La raison constitue la nature substantielle de l'esprit. Ce n'est qu'une autre expression pour désigner la vérité ou l'idée qui fait l'essence de l'esprit. Mais ce n'est que l'esprit comme tel qui sait que la raison et la vérité font sa nature. L'esprit qui embrasse les deux côtés, le monde subjectif et le monde objectif, se pose maintenant, *d'abord* sous la forme subjective, et, comme tel, il est *intelligence*, et, en *second lieu*, sous la forme objective, et comme tel il est *volonté*. L'intelligence, d'abord vide (3), supprime cette forme de la subjectivité inadéquate à la notion de l'esprit, en mesurant le contenu objectif, qui est encore marqué de la forme extérieure et individuelle (4), suivant la mesure absolue de la raison, en faisant pénétrer l'élément rationnel dans ce contenu, en le façonnant conformément à l'idée, en le transformant en un

(1) Dans la conscience.

(2) C'est-à-dire qui n'est plus raison virtuelle, raison extérieure à elle-même, ou, comme il est dit ci-dessous, raison purement substantielle, mais raison qui se sait elle-même et qui existe comme telle.

(3) *Noch unerfüllte : encore non remplie.* C'est le moment virtuel et immédiat de l'*intelligence* ou de l'*intellect*.

(4) *Noch mit der Form des Gegebenseyns und der Einzelnheit behafteten objectiven Inhalt : le contenu objectif qui est encore attaché à la forme de l'être-donné et de l'individuation.* L'objet qu'on a ici n'est plus l'objet extérieur, la nature, ni l'objet tel qu'il existe dans la conscience, mais l'objet de la raison. Cependant, comme on n'a ici que la raison immédiate, son objet lui est donné, lui vient du dehors, et par suite on n'a pas encore l'universel concret, mais l'individuel, l'être isolé, ou tout au plus un composé d'éléments unis par des rapports extérieurs.

contenu concret universel, et, par suite, en se l'appropriant L'intelligence atteint ainsi à ce point où, d'une part, sa con naissance n'est plus une abstraction, mais la notion objec tive, et d'autre part, l'objet n'a plus la forme d'un obje donné à l'esprit, mais d'un contenu qui est inhérent l'esprit lui-même. Or, du moment où l'intelligence possèd la conscience que son contenu elle le tire d'elle-même elle devient esprit pratique qui se pose lui-même pour bul elle devient, en d'autres termes, volonté. Celle-ci ne pai pas, comme l'intelligence, d'éléments individuels qui lu sont fournis du dehors, mais d'éléments individuels qu'ell reconnaît comme lui appartenant en propre. En partant d ce contenu — penchants, désirs — elle se réfléchit ensuit sur elle-même, et en se réfléchissant sur elle-même, el met ce contenu en rapport avec l'universel (1); et enf elle s'élève à la volonté de l'universel en et pour soi, de liberté, de sa notion (2). En atteignant ce but, l'esprit e revenu, d'un côté, à son point de départ, à son unité av lui-même, et, d'un autre côté, il s'est élevé à l'unité abs lue, et essentiellement et absolument déterminée, unité les déterminations ne sont plus des déterminations nat relles, mais des déterminations de la notion (3).

(1) *Ein Allgemeines : un être universel*, c'est-à-dire l'universel de raison et de la raison réalisée, mais réalisée dans la sphère de l'es subjectif.

(2) C'est la volonté qui veut réaliser la notion en tant que notion. C' le passage à l'esprit objectif qui est [illegible] la sphère de la véritable liber

(3) *Nicht Naturbestimmungen sondern Begriffsbestimmungen sin* C'est-à-dire que c'est dans cette sphère que l'esprit s'affranchit de nature et s'élève à sa forme et à son existence idéales. Et par là qu atteint à son unité absolue, il revient aussi à son point de départ, ma à son point de départ qui est dans cette unité, et qui, par suite, se trou

A

ANTHROPOLOGIE.

L'AME.

§ 389.

L'esprit s'est produit comme vérité de la nature (1). Dans l'idée en général, ce résultat constitue la vérité, et, l'on peut dire, la vérité première vis-à-vis des sphères précédentes, mais, en outre, le devenir ou le passage dans la notion a une signification plus déterminée, la signification du libre jugement (2). Par conséquent, l'avénement de

transformé dans et par cette unité. Ainsi, par exemple, l'âme est dans la pensée, mais en tant que transformée par la pensée, c'est-à-dire elle y est en tant qu'idée, ou, ce qui revient au même, dans son idée.

(1) *Ist als die Wahrheit der Natur geworden : est devenu en tant que vérité de la nature.* Le terme *als* a ici le double sens de qualifier l'esprit et de donner la raison de son avénement. L'esprit devient parce que la nature n'est pas le vrai, — le vrai absolu, — et que relativement à l'esprit elle est le faux (*das Unwahre*, comme il est dit ci-dessous), et qu'ainsi l'esprit constitue la vérité de la nature.

(2) *Des freien Urtheils*, c'est-à-dire que si l'on considère l'idée en général, la signification de ce résultat, l'avénement de l'esprit, est que l'esprit fait la vérité des sphères précédentes, — la logique et la nature, — mais que dans la notion, c'est-à-dire dans la notion telle qu'elle existe ici (car ce qu'on a ici c'est la notion de l'esprit), ce résultat a une signification plus déterminée, laquelle est que ce passage de la nature à l'esprit est l'œuvre du *libre jugement*, suivant l'expression du texte, expression que nous avons traduite littéralement, parce que nous n'en avons pas trouvé d'autre qui pût mieux rendre la pensée de Hégel. Ce que veut dire Hégel, c'est que ce passage de la nature à l'esprit est fondé sur la notion, et que, par conséquent, il n'est pas l'œuvre d'une force et d'une violence extérieure, mais d'une nécessité interne et idéale, nécessité qui fait la vraie liberté, la liberté de la raison. Ce passage,

l'esprit signifie que la nature se supprime elle-même comme ne contenant pas le vrai (1), et que l'esprit se présuppose lui-même, comme il présuppose la nature, non, comme auparavant sous forme d'individualité corporelle extérieure à elle-même, mais sous forme d'universalité simple dans son être concret et dans sa totalité, universalité où il n'est pas encore esprit, mais âme (2).

disons-nous, est fondé sur la notion, c'est-à-dire sur la notion d l'esprit telle qu'elle se produit ici, notion qui fait que la nature dispara en face d'elle, qu'elle se supprime elle-même comme ne contenant p le vrai, ainsi qu'il est dit dans la phrase suivante. Et cette apparition l'esprit, d'un côté, et cette suppression de la nature par et dans l'e prit, de l'autre, constituent un *jugement* (*Urtheil*), c'est-à-dire u scission essentielle et primitive de la notion (voy. *Logique*, § 166 suiv.), scission qui est à la fois une division et un passage, division la nature et de l'esprit, et passage de la première dans le dernier; qu'on pourrait exprimer par les propositions : « la nature est esprit ou « elle est devenue esprit », ou bien encore : « elle n'est plus » nature, mais l'esprit », propositions qui sont contenues dans le *Nat geist, esprit-nature* du texte. C'est en ce sens que ce passage est jugement et un libre jugement, ou, comme dit le texte, le libre ju ment, pour indiquer que le jugement véritablement libre est le jugem de la notion ou conforme à la notion.

(1) Le texte a : *Als Unwahre : en tant que chose non vraie*; en qu'elle n'est pas le vrai (voy. ci-dessus, note 1).

(2) Par cela même que l'esprit est l'idée absolue, il n'est pas p supposé par un autre être que lui-même, ou, si l'on veut, il n'est une présupposition d'un autre être, d'une autre sphère de l'idée, tout est présupposé pour lui, et par lui. Ce qui fait aussi qu'il a le pr lége non-seulement de se poser, mais de se présupposer lui-même, c à-dire d'être virtuellement dans la nature et dans la logique, et façonner la nature et la logique pour lui-même. D'où il suit que la ture est dans l'esprit de deux façons, d'abord virtuellement, et ens réellement. Comme ici elle y est réellement, elle n'est plus ce qu était auparavant et en elle-même, mais elle est transformée par l'esp elle est spiritualisée. Et comme l'esprit est l'idée une et univers

§ 390.

Ce n'est pas seulement en elle-même (1) que l'âme est immatérielle, mais elle constitue l'immatérialité de la nature, sa vie simple idéale (2). Elle est la substance, le substrat absolu de toute détermination particulière et de toute individuation de l'esprit, de telle sorte que l'esprit trouve en elle la matière de ses déterminations, tandis qu'il est vis-à-vis d'elle l'idéalité identique qui la pénètre. Mais ici dans cette détermination, l'âme n'est que le sommeil de l'esprit, c'est le νοῦς passif d'Aristote, la possibilité de toutes choses (3).

la nature n'est plus comme auparavant un agrégat d'individualités corporelles, isolées et extérieures à elles-mêmes, mais elle participe à l'unité et l'universalité de l'esprit. Maintenant l'universalité de l'esprit est ici à la fois simple et concrète. Elle est concrète, en ce qu'elle enveloppe tous les moments précédents; elle est simple, en ce qu'elle ne s'est pas encore développée, particularisée en tant qu'esprit. Ce qu'on a, par conséquent ici, ce n'est pas l'esprit comme tel, l'esprit proprement dit, l'esprit qui a triomphé de la nature, mais l'esprit qui est encore dans la nature, on a, en d'autres termes, l'âme.

(1) Le texte a : *für sich : pour soi*, c'est-à-dire considérée en elle-même et dans son rapport avec elle-même.

(2) *Deren einfaches ideelles Leben*. La nature est dans l'âme, mais elle y est idéalisée, c'est-à-dire ramenée à l'idée en tant qu'idée, et à l'idée dans son unité. C'est en ce sens que l'âme fait l'immatérialité de la nature, ou, ce qui revient au même, que la nature se trouve immatérialisée dans l'âme.

(3) Ainsi, de même que la matière en tant que simple matière, ou, si l'on veut, en tant que matière absolument abstraite, est la substance, le substrat sur lequel se développe l'idée concrète de la nature, de même l'âme est le substrat (*Grundlage, le fond*) sur lequel se développe l'idée de l'esprit, ou, suivant l'expression du texte, elle est le substrat absolu de toute particularisation et de toute individuation (*aller Beson-*

Remarque.

La question touchant l'immatérialité de l'âme ne saurait avoir un sens qu'autant qu'on se représente, d'un côté, la matière comme un être qui contient le vrai, et de l'autre côté, l'esprit comme une chose (1). Mais entre les mains des physiciens eux-mêmes, la matière est devenue dans ces derniers temps plus subtile; car, les physiciens sont allés jusqu'à admettre des substances impondérables, telles que la chaleur, la lumière, etc., parmi lesquelles ils auraient pu facilement ranger l'espace et le temps. Ces impondérables qui ont perdu la propriété essentielle de la matière, la pesanteur, et en un certain sens l'aptitude

derung und Vereinzelung) de l'esprit, c'est-à-dire de l'esprit comme tel ou proprement dit. C'est en ce sens qu'on peut dire que l'esprit façonne et la pénètre de son idéalité, c'est-à-dire de sa nature spéciale; car l'esprit est l'idée absolue. Mais par cela même que l'âme est simple substrat de l'esprit comme tel, elle n'est que le moment le plus abstrait de l'esprit. Elle est, dit le texte, la possibilité de toutes choses (*Möglichkeit nach Alles*). C'est une *possibilité* en ce que l'acte, la réalité est dans l'esprit qui la façonne et la détermine. C'est la possibilité de *toutes* choses, par là que l'esprit contient toutes choses dans son unité.

(1) En effet, on ne se demande si l'âme est immatérielle que parce qu'on se représente, d'un côté, la matière comme une substance absolument différente de la substance spirituelle, et partant comme une substance indépendante et qui est par elle-même (comme *ein Wahres*, *une chose vraie*, dit le texte, c'est-à-dire comme un être qui contient lui-même sa vérité, et qui n'a pas besoin d'un être pour exister. Voir § précéd.), et de l'autre, l'âme comme une *chose*, c'est-à-dire comme un être isolé et complétement abstrait et indéterminé, et non comme un être déterminé qui présuppose la matière, et qui la présuppose par lui-même, ou, ce qui revient au même, qui contient la matière comme une présupposition, comme un moment subordonné. Cf. ci-dessus p. 93 et suiv. et § 378, p. 7.

opposer une résistance, ne cessent pas cependant d'exister d'une façon extérieure et sensible. Mais la matière vivante (1) qu'on peut aussi trouver rangée sous le même chef, non-seulement n'est point pesante, mais elle n'offre pas même l'autre forme d'existence (2) qui pourrait la faire ramener à la substance matérielle. Dans le fait, l'extériorité de la nature se trouve déjà virtuellement supprimée dans l'idée de la vie, où la notion, la substance de la vie (3) existe en tant que sujet; mais elle y est de telle façon que l'extériorité de la nature garde encore son existence objective (4). Dans l'esprit, au contraire, en tant que notion, dont l'existence n'est pas l'individualité immédiate, mais la négativité

(1) *Lebensmaterie.*

(2) *L'extériorité : Aussersichseyn*, c'est-à-dire que, non-seulement la pesanteur et l'impondérabilité, mais l'extériorité aussi n'est plus applicable à la vie, de sorte que si l'on se représente le principe de la vie comme une matière vivante, on aura bien une matière, mais une matière qui ne possède plus les caractères essentiels de la matière, on aura, en d'autres termes, une matière complétement transformée, ce qui veut dire, au fond, qu'on n'a plus la nature, mais une autre sphère de l'idée.

(3) Comme on l'a vu dans la *Philosophie de la nature*, dans la vie, la notion commence à exister en tant que notion, ou, pour parler avec plus de précision, la notion de la vie est la notion qui commence à exister comme notion. C'est en ce sens qu'on peut dire que la notion est la substance de la vie. Car si elle est la substance des choses de la nature en général, elle l'est surtout de la vie où elle existe en tant que notion.

(4) Le texte a : garde encore *l'existence ou l'objectivité*. Hégel veut dire que bien que la nature se trouve ramenée à l'idée, et à l'unité de l'idée dans la vie, elle ne l'est cependant qu'incomplétement, et que par conséquent elle garde son existence, sa réalité en tant que nature, et ne cesse pas de se poser en face de la vie comme un objet que la vie ne saurait complétement effacer. C'est en ce sens que son existence vis-à-vis de la vie, en tant que sujet ou subjectivité, suivant l'expression du texte, est une existence objective.

absolue, la liberté, de telle façon que l'objet ou la réalité de la notion est la notion elle-même, dans l'esprit, disons-nous, cette extériorité, qui fait la détermination fondamentale de la matière, s'est comme dissoute dans l'idéalité subjective de la notion, dans sa nature universelle. L'esprit fait la vérité réelle de la matière (1), parce que la matière est en elle-même privée de toute vérité (2).

Une autre question qui se rattache à la précédente est celle qui concerne la communication de l'âme et du corps. On considère cette communication comme un fait (3), et il ne s'agit alors que de déterminer comment on doit entendre ce fait. On peut voir par là qu'envisagée du point de vue ordinaire, cette communication est un mystère incompréhensible. Si l'on présuppose, en effet, l'âme et le corps comme deux substances absolument indépendantes l'une de l'autre, il faudra les considérer comme impénétrables l'une

(1) *Die existirende Warhrheit der Materie : la vérité existante de la matière*, c'est-à-dire cette vérité que la matière ne contient que virtuellement, et qui n'arrive à l'existence que dans l'esprit.

(2) Comme nous l'avons fait observer, à l'égard du fini (p. 65-66) Hégel ne veut point dire que la matière est absolument privée de tout vérité, qu'elle n'a point d'être, mais seulement que sa vérité ou réalité s'efface devant la réalité de l'esprit. Ainsi, la vie est bien une négation de la nature, mais une négation imparfaite, qu'une première négation ce qui fait que la nature garde vis-à-vis d'elle son existence objective tandis que l'esprit est la négativité absolue (la négation de la négation de la nature, la liberté. Il constitue la sphère de la liberté par là qu'il absorbe et efface complétement la nature, et qu'en lui l'objet n'existe plus en tant que nature, mais en tant que notion, ce qui fait qu'ici l'objet de la notion est la notion elle-même. Ceci s'applique surtout l'esprit objectif et absolu.

(3) C'est-à-dire qu'on prend empiriquement le fait, et les éléments les données qu'il contient, au lieu de les déduire et les démontrer.

à l'autre, de la même manière qu'on considère comme impénétrables les divers corps entre eux, et qu'on place l'un d'eux là où l'autre n'est pas, c'est-à-dire dans les pores. C'est ainsi qu'Épicure plaçait les Dieux dans les pores. Mais, conséquent avec lui-même, il ne reconnaissait aucun rapport entre les dieux et le monde. — Depuis qu'on s'est posé cette question, plusieurs relations en ont été données par les philosophes. Mais elles n'ont pas toutes la même valeur. Il en est qui ne partent pas du point de vue ordinaire de la différence absolue des deux substances. Ainsi Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, ont tous considéré Dieu comme la raison de ce rapport, et cela dans ce sens que la finité de l'âme et la matière ne sont l'une à l'égard de l'autre que des déterminations idéales, et qui n'ont pas de réalité (1); de sorte que Dieu n'est point dans leurs doctrines, ce qu'il est dans d'autres, un simple mot mis à la place d'une chose incompréhensible (2), mais bien l'identité de l'âme et du corps. Cependant cette identité est ou trop abstraite, comme chez Spinoza, ou si c'est une puissance créatrice (3) comme la monade des monades de Leibnitz, elle ne l'est qu'en divisant (4), de telle sorte qu'elle parvient bien à différencier l'âme et le corps, mais son identité

(1) C'est-à-dire que l'âme et la matière ne sont que deux moments idéaux ou de l'idée, et qui, par cela même, passent et s'effacent dans l'unité de l'idée, ou de leur idée. L'expression *finité de l'âme* implique cette pensée que, bien que l'âme appartienne à la sphère de l'esprit, c'est-à-dire de l'idée absolue, cependant elle ne constitue qu'un moment inférieur de l'esprit, — la sphère de l'esprit fini.

(2) *Obscurum per obscurius.*

(3) *Schaffend : qui engendre et façonne les choses.* Le terme *puissance* n'est pas dans le texte, où *schaffend* se réfère à identité.

(4) *Urtheilend.*

n'est que la copule du jugement et n'atteint point au développement et à l'unité systématique du syllogisme absolu (1).

(*Zusats*). Dans l'introduction à la *Philosophie de l'esprit*, nous avons fait observer comment la nature elle-même supprime son extériorité et son individuation, c'est-à-dire sa matérialité, comme un être qui ne contient point le vrai et qui n'est point adéquat à la notion qui est en elle (2), et comment atteignant ainsi à son immatérialité elle passe dans la sphère de l'esprit. C'est pour cette raison que dans le § ci-dessus nous avons déterminé l'esprit immédiat — l'âme non-seulement comme essentiellement immatérielle — mais comme constituant l'immatérialité universelle de la nature, et en même temps comme substance, comme unité de la pensée et de l'être. Cette unité fait le principe fonda

(1) C'est-à-dire que la monade des monades, considérée soit en elle-même, soit comme monade qui engendre et qui se différencie en engendrant, n'est pas saisie par Leibnitz d'une façon démonstrative et systématique, mais d'une façon extérieure et en quelque sorte accidentelle, et que, par suite, on voit bien la différence, — la différence de l'âme et du corps, par exemple, mais leur unité concrète et réelle, ou, comme dit le texte, *son identité* (l'identité de la monade des monades) *n'est que la copule du jugement*. Dans le jugement, en effet, les deux termes ne sont liés que d'une façon extérieure par la copule, et ils n'atteignent pas à leur unité médiate et absolue dans le troisième ou moyen terme, ce qui s'accomplit dans le syllogisme. (Voy. sur ce point *Logique*, 3e part., Cf. Platon, *Théétète*.) — Il faut aussi remarquer que l'expression du texte est syllogisme *absolu*. C'est qu'ici il ne s'agit pas seulement de la forme logique du syllogisme, ou, pour mieux dire, du simple syllogisme logique, mais de l'unité absolue dont l'unité logique n'est qu'un moment.

(2) Dans la nature, car c'est précisément parce que la nature ne saurait réaliser la notion qui est virtuellement en elle, qu'elle s'efface et passe dans la sphère de l'esprit.

mental des doctrines orientales. La lumière qui, dans la religion persique, était l'absolu, avait aussi la signification d'un principe spirituel et physique tout à la fois. Spinoza a saisi cette unité d'une manière plus déterminée en la concevant comme fondement absolu de toutes choses. De même que l'esprit peut se concentrer en lui-même, et se placer à la limite extrême de sa subjectivité, de même il est virtuellement dans cette unité (1). Mais il ne saurait y demeurer; et c'est seulement en développant d'une manière immanente les différences simples enveloppées dans la substance, en en faisant des différences réelles et en les ramenant à l'unité, qu'il atteint à son individualité absolue (2) et à la forme qui lui est complétement adéquate. C'est ainsi qu'il peut s'arracher à l'état de sommeil où il se trouve en tant que âme; car dans l'âme la différence est encore enveloppée, et partant à l'état obscur et sans conscience (3). Le défaut de la philosophie de Spinoza naît précisément de ce qu'en elle la substance ne se déploie pas par des développements immanents, et que le multiple ne vient s'ajouter à elle que d'une façon extérieure (4). Le νοῦς d'Anaxagore contient cette même unité de la pensée et de l'être. Mais ce νοῦς n'atteint pas plus que la substance de Spinoza à un développement intrinsèque. En général, le panthéisme ne sait point diviser et ordonner systématiquement ses parties.

(1) Dans l'unité de la substance de Spinoza, qui contient bien l'esprit, mais seulement en soi, virtuellement, et non d'une façon déterminée, réelle et développée.

(2) *Absoluten Fürsichseyn.*

(3) *Der Bewusstlosigkeit eingehüllt.*

(4) Voy. sur ce point *Histoire de la philosophie, de Hégel*, vol. III, et notre *Introduction à la philosophie de Hégel*, ch. IV, § 5.

Où il paraît sous forme de représentation, on n'a qu'une pensée incertaine et chancelante, qu'une intuition désordonnée, où les divers moments de l'univers ne se produisent pas d'une manière distincte et organique, mais ils vont se perdre de nouveau (1) dans l'universel, dans le sublime et le gigantesque (2). Toutefois cette intuition constitue le point de départ naturel de toute activité saine de l'intelligence (3). C'est surtout dans la jeunesse que nous sentons en nous une vie qui nous anime, nous et toutes choses, et nous unit par un lien de sympathie et de parenté à la nature entière, et que nous avons ainsi le sentiment de l'âme du monde, de l'unité de l'esprit et de la nature et de l'immatérialité de cette dernière.

Mais lorsque nous nous éloignons de la sphère du sentiment, et que nous arrivons à celle de la réflexion, l'opposition de l'âme et de la matière, du moi subjectif (4) et de son corps devient pour nous une opposition inconciliable et l'action réciproque de l'âme et du corps devient l'action de deux êtres qui, tout en agissant l'un sur l'autre, demeurent indépendants l'un de l'autre. Les procédés ordinaires de la physiologie et de la psychologie sont impuissants à surmonter cette opposition. Ici au moi considéré comme absolument simple et un (cet être où viennent s'absorber

(1) *De nouveau*, en ce sens qu'après s'être produits, ils disparaissent, pour ainsi dire, sans laisser de trace, et sans marquer une sphère déterminée.

(2) *Ungeheure : l'être sans mesure.*

(3) *Brust : cœur*, expression plus exacte qu'intelligence, car c'est plutôt le cœur, le sentiment que l'intelligence, qui fait ce point de départ.

(4) *Meines subjectiver Ich : de mon moi subjectif.*

toutes les représentations) (1), on oppose d'une manière absolue la matière qu'on considère comme multiple et composée; et à la question comment cet être multiple peut entrer en rapport avec cette unité abstraite (2), on répond naturellement qu'une telle union est impossible.

On ne fait pas de difficulté à accorder l'immatérialité d'un des membres de l'opposition, c'est-à-dire de l'âme, mais l'autre membre, l'être matériel, demeure pour nous, lorsque nous nous plaçons au point de vue de la pensée purement réflechie, comme un être indépendant (3), comme un être auquel nous accordons une réalité tout aussi bien qu'à l'immatérialité de l'âme, de telle façon que nous attribuons le même être à l'être matériel et à l'immatériel, puisque nous les considérons tous les deux comme également substantiels et absolus. Cette manière d'envisager la question a aussi dominé dans la métaphysique d'autrefois. Pendant que, d'un côté, elle maintenait comme insurmontable l'opposition de l'être matériel et de l'être immatériel, cette métaphysique supprimait, d'un autre côté, à son insu, cette opposition, en se représentant l'âme comme une *chose*, et par suite comme un être tout à fait abstrait, mais, en même temps, comme déterminé d'après des rapports sensibles. C'est ce que montrent les questions qu'elle se pose, savoir, la question touchant le siége de l'âme, par laquelle

(1) Ce qui prouve qu'il n'est pas simple et un, du moins de cette simplicité et de cette unité abstraite et vide qu'on lui attribue ordinairement.

(2) Ce moi absolument simple et un.

(3) *Als ein Festes :* comme une chose qui subsiste par elle-même, et qui, subsistant par elle-même, ne passe pas dans une autre, n'entre pas dans des rapports.

elle place l'âme dans l'espace; la question touchant l naissance et l'extinction de l'âme par laquelle elle la plac dans le temps, et enfin la question touchant les propriété de l'âme, par laquelle l'âme est considérée comme un êt immobile et invariable (1), comme le point de jonction de c déterminations (2). Leibnitz aussi a considéré l'âme comm une chose, en ce qu'il a fait d'elle, comme du reste, u monade. La monade est, précisément comme chose, t être immobile, et, d'après Leibnitz, toute la différen entre l'âme et l'être matériel consiste simplement en que l'âme est une monade ayant des perceptions p claires et plus développées (3) que les autres choses mat rielles; conception qui rehausse, il est vrai, la matièr mais qui rabaisse l'âme, et en fait plutôt un être matér qu'elle ne la distingue de ce dernier.

La logique spéculative nous élève déjà au-dessus de point de vue de la simple réflexion, lorsqu'elle démont que toutes ces déterminations appliquées à l'âme, telle q la chose, la simplicité, l'indivisibilité, l'un, ne possède

(1) *Als ein Ruhendes, als ein Festes :* immobile et invariable (littér lement : *comme une chose immobile, comme une chose fixe, rigide*) en sens qu'elle n'est pas considérée comme un moment qui entre rapport, qui passe dans un autre moment.

(2) Ainsi cette métaphysique tombe dans cette inconséquence qu'ap avoir posé en principe la différence absolue de la substance matéri et de la substance immatérielle, elle se pose à l'égard de la seco des questions qui n'ont un sens que relativement à la première. C qu'au lieu de déduire systématiquement l'âme, elle commence par la représenter comme une chose, c'est-à-dire comme un être abst et indéterminé, et puis, lorsqu'il s'agit de la déterminer, par cela mê que l'âme est un être concret, elle la place dans cette sphère mê de laquelle elle a voulu la séparer.

(3) Le texte dit : *est une monade plus claire, plus développée.*

pas, dans leur état abstrait, leur réalité (1), et qu'elles se changent en leur contraire. Mais la philosophie de l'esprit complète la démonstration de ce qu'il y a de faux dans ces catégories de l'entendement, en mettant en lumière comment toutes ces déterminations rigides se trouvent comme dissoutes dans l'idéalité de l'esprit.

Maintenant, pour ce qui concerne l'autre côté de l'opposition en question, savoir la matière, on considère, ainsi que nous venons de le remarquer, l'extériorité, l'individuation, la multiplicité, comme constituant ses déterminations fixes, et l'unité de ces éléments multiples comme un lien superficiel, comme un agrégat, et, par suite, on se représente tout être matériel comme divisible. Il faut sans doute admettre que tandis que dans l'esprit l'unité concrète constitue l'élément essentiel, et le multiple le moment apparent (2), dans la matière c'est le contraire qui a lieu. L'ancienne métaphysique avait comme un pressentiment de cette différence lorsqu'elle se demandait si dans l'esprit le principe premier (3) est l'un ou le multiple. Mais au point de vue où nous sommes placés, c'est-à-dire au point de vue de la philosophie spéculative nous avons

(1) *In ihrer abstracten Auffassung nicht ein Wahres sind : dans leur conception abstraite ne sont pas un être vrai :* c'est-à-dire que si on les prend sans leur contraire et hors de leur rapport avec leur contraire, on n'a pas leur réalité, ou, si l'on veut, leur réalité concrète et entière, mais une partie de leur réalité, une abstraction, et que c'est pour cela qu'elles se changent en leur contraire. Elles se changent en leur contraire, voulons-nous dire, parce que leur contraire est un moment intégrant de leur réalité, ou, ce qui revient au même, de leur vérité.

(2) *Das Viele ein Schein ist : le multiple est une apparence.*

(3) *Das Erste : le principe, l'être premier.* C'est surtout à Platon et aux platoniciens alexandrins que s'applique cette remarque.

déjà rejeté loin de nous comme n'ayant aucune valeur (1) la présupposition que la nature ne puisse effacer l'extériorité et la multiplicité de la matière. La philosophie de la nature nous apprend comment la nature supprime successivement et en passant par différents degrés son extériorité; comment, par la pesanteur, la matière supprime (2) l'indépendance de ces éléments individuels et multiples, et comment cette suppression, commencée par la pesanteur, et plus encore par la lumière simple et indivisible se trouve achevée dans la vie animale, dans l'être sentant qui manifeste l'unité et l'omniprésence de l'âme dans tous les points du corps, et partant la suppression de l'extériorité de la matière. Et ainsi, par là que tout être matériel se trouve supprimé par l'esprit qui existe virtuellement et qui agit dans la nature; et que cette suppression s'accomplit dans la substance de l'âme, celle-ci se produit comme une idéalité de tout être matériel, comme immatérialité universelle, de telle façon que tout ce qu'on appelle matière (autant que celle-ci peut tromper la faculté représentative par une apparence d'indépendance) voit son indépendance annulée vis-à-vis de l'esprit.

Quant à l'opposition de l'âme et du corps, il faut bien qu'elle ait lieu. De même que l'âme universelle indéter-

(1) Le texte dit : *Hier längst als eine nichtige im Rücken haben : nous avons ici depuis longtemps derrière nous, comme n'ayant pas de valeur*, de réalité, la présupposition, etc. : c'est-à-dire que la démonstration de la fausseté de cette présupposition est un moment qu'on a traversé, et que la philosophie de l'esprit doit admettre comme un point établi, comme une espèce de postulat.

(2) *Widerlegt : dément,* montre qu'elle n'est pas un simple agrégat d'éléments individuels.

minée se détermine, s'individualise, et que l'esprit devient par cela-même conscience, et qu'il le devient nécessairement, ainsi il se place dans la sphère de l'opposition de lui-même et de son contraire, et celui-ci apparaît en face de lui comme une réalité, comme un être qui est à la fois extérieur à l'esprit et à lui-même, en un mot, comme un être matériel (1). Ici la question touchant la possibilité de la communication de l'âme et du corps se présente fort naturellement. Si l'âme et le corps sont absolument opposés, comme le prétend la conscience qui prend pour règle l'entendement (2), aucune communication n'est possible entre eux. L'ancienne métaphysique reconnaissait cette communication comme un fait incontestable, et se demandait ensuite comment on pouvait concilier la contradiction de deux êtres absolument indépendants, et existant chacun pour soi, mais unis en même temps par des rapports réciproques. Ainsi posée, la question n'admettait pas de solution. Mais c'est précisément cette position que l'on ne doit point admettre; car l'être immatériel ne se comporte pas en réalité à l'égard de l'être matériel comme le particulier se comporte à l'égard du particulier, mais comme l'universel véritable qui enveloppe le particulier (3) se

(1) Et, en effet, l'âme n'est l'âme qu'autant qu'elle contient la nature, c'est-à-dire qu'autant qu'elle s'oppose la nature et qu'elle annule cette opposition. Et ici la nature n'est pas la nature en général ou la nature inorganique, mais la nature organique, le corps.

(2) *Verständige Bewusstseyn*. La conscience est, en effet, la sphère de la réflexion et de l'entendement qui va d'une détermination, d'une catégorie à l'autre, mais qui est impuissant à s'élever à leur unité.

(3) *Das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine* : *l'universel véritable* (l'universel concret qu'il faut distinguer de l'uni-

comporte avec ce dernier. L'être matériel dans son existence particulière n'a point de réalité, point d'indépendance vis-à-vis de l'immatériel. Le point de vue de la division de l'âme et du corps ne doit pas, par conséquent, être considéré comme le point de vue le plus élevé et absolument vrai. Il faut bien plutôt dire que la division de l'être matériel et de l'être immatériel ne saurait être entendue qu'en partant de l'unité originaire de tous les deux. C'est pour cette raison que Descartes, Malebranche et Spinosa ont ramené le principe de leur doctrine à cette unité de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la matière, et qu'ils ont placé cette unité en Dieu. En disant : « Nous voyons tout en Dieu », Malebranche a considéré Dieu comme constituant la médiation, le moyen terme positif entre l'être pensant et l'être non-pensant, et bien plus comme constituant l'essence immanente de tous les deux, par laquelle tous les deux sont pénétrés et en laquelle ils sont absorbés ; et, par conséquent, il ne l'a pas considéré comme un troisième terme en face de deux extrêmes, qui auraient eux aussi une réalité (1), car en ce cas surgirait de nouveau la question de savoir, comment ce troisième terme s'est-il mis en rapport avec ses extrêmes ? Mais en plaçant cette unité des choses matérielles et des choses immatérielles en Dieu, que l'on doit essentiellement concevoir comme esprit, ces philosophes ont voulu donner à

versel immédiat et abstrait) *qui surpasse en l'enveloppant la particularité*. Ainsi, par exemple, l'âme est un universel concret à l'égard de la nature qui n'est qu'un moment subordonné, ou une détermination *particulière* de l'âme.

(1) Une réalité propre et indépendante.

entendre qu'on ne doit pas considérer cette unité comme un principe neutre où seraient venus s'unir deux extrêmes d'égale valeur et également indépendants. Car l'être matériel n'a que la valeur d'un être négatif à l'égard de l'esprit ainsi que de lui-même. On pourra aussi le définir, suivant l'expression de Platon et d'autres anciens philosophes, « l'autre de soi-même » ; tandis que la nature de l'esprit constitue l'élément positif et spéculatif. Et c'est ainsi qu'on doit le concevoir, car l'esprit pénètre librement dans l'être matériel qui ne subsiste point vis-à-vis de lui ; il s'empare et triomphe de son contraire auquel il enlève sa réalité, qu'il idéalise et fait descendre à un rôle subordonné (1).

(1) *Zu einem Vermittelten herabsetzt : le fait descendre au rôle d'un être médiatisé :* c'est-à-dire au rôle d'un être qui est médiatisé, transformé par un autre être, et qui, par suite, est subordonné à ce dernier. L'esprit médiatise et transforme l'être matériel en l'idéalisant, c'est-à-dire en l'absorbant dans sa nature, et en l'élevant ainsi à son idée et à sa plus haute existence. Maintenant, pour ce qui concerne l'ensemble de ce passage relativement au rapport de l'être immatériel et de l'être matériel, de l'âme et du corps, le point que Hégel veut mettre en lumière, autant qu'on peut le mettre en lumière dans des considérations exotériques et anticipées, c'est que ce rapport ne saurait être saisi que par la pensée spéculative et systématique. En effet, si l'on prend, comme le fait la pensée purement réfléchie et non systématique, l'âme et le corps, et qu'on commence par se les représenter comme deux substances absolument différentes et indépendantes, la question devient insoluble. Mais le rapport lui-même, pris comme simple fait, montre déjà la fausseté de cette représentation. Or, quand on procède systématiquement, on voit que dans ce rapport les deux termes ne sont pas égaux, que le rapport, comme dit le texte, n'est pas du particulier au particulier, mais du particulier à l'universel et au véritable universel, c'est-à-dire à l'universel qui enveloppe le particulier (V. ci-dessus, p. 97). En effet, l'âme et le corps ne sont pas dans un rapport d'égalité, mais de subordination, c'est-à-dire l'âme contient le corps, et elle le contient comme un terme opposé qu'elle efface et absorbe dans son unité.

En face de cette conception spéculative de l'oppositio de l'esprit et de la matière vient se placer le matérialisme qui représente la pensée comme un résultat de l'être ma tériel, et qui déduit du multiple la simplicité de la pensée Il n'y a rien de moins satisfaisant que l'exposition, qu'o rencontre dans les écrits des philosophes matérialistes, de divers rapports et des combinaisons diverses par lesquel ce résultat, la pensée, devrait être produit. On n'y fa nullement attention que, de même que la cause s'absorb dans l'effet, et le moyen dans la fin réalisée, ainsi ces élé ments, dont la pensée devrait être le résultat, s'absorbe plutôt en elle, et l'esprit comme tel n'est pas engendr par un principe autre que lui-même, mais il s'engend lui-même en passant de son être en soi à son être pour s de sa notion à sa réalité, et en posant ainsi l'être par leq il devrait être posé (1). Il ne faut pas cependant méco naître ce qu'il y a d'élevé dans cet effort du matérialis pour franchir les limites des doctrines dualistes qui reco naissent deux mondes comme également substantiels réels, et pour effacer cette scission de l'unité première.

Cependant le rapport, ou, ce qui revient au même, la division de l'âm et du corps n'est pas la division originaire et absolue, et, par consé quent, ce n'est pas dans la sphère de l'âme que réside la conciliation o l'unité absolue. L'âme n'est que la première idéalisation de la nature et c'est pour cette raison qu'elle ne saurait s'affranchir de l'oppositio et de l'apparence. C'est seulement dans la sphère de l'esprit comme te que se réalise l'absolue unité, et c'est là ce qui est au fond des théo ries de Malebranche, de Spinoza, etc., qui placent en Dieu, dans l substance, etc., l'unité de l'âme et du corps, de la pensée et de l'éten due, etc.

(1) Suivant la doctrine matérialiste. — Voy. sur ce point plus haut §§ 385 et 387.

§ 391.

L'âme est d'abord :

a. Dans sa déterminabilité naturelle immédiate (1). C'est l'âme qui ne possède que l'être, l'âme purement naturelle (2).

b. Elle se produit comme âme individuelle en rapport avec cette existence immédiate (3), et dans les déterminabilités de ce rapport elle n'est qu'imparfaitement (4) pour soi. C'est l'âme sensitive (5).

c. C'est l'âme sensitive qui s'est construit sa vie corporelle (6), où elle existe comme âme réelle (7).

(*Zusats*). L'âme naturelle qui n'a que l'être, dont il est question dans ce paragraphe, et qui forme la première partie de l'Anthropologie, comprend, à son tour, trois parties. Dans la première partie, nous avons d'abord la substance de l'esprit dans sa forme purement générale et immédiate, une simple pulsation, le simple réveil de

(1) *Unmittelbaren Naturbestimmtheit* : dans sa déterminabilité en tant qu'elle est en rapport immédiat avec la nature, ou en tant qu'elle sort de la nature. C'est le *Naturgeist* dans sa sphère la plus abstraite.

(2) *Die nur seyende, natürliche Seele* : expressions qui doivent maintenant être familières au lecteur.

(3) Le texte a : *Zu diesem ihrem unmittelbaren Seyn* : *avec cet être immédiat d'elle*, c'est-à-dire qui est un de ses moments.

(4) Le texte dit : *abstractivement*.

(5) *Fühlende Seele*. Ce mot sera plus exactement déterminé à sa place, § 403 et suiv.

(6) *Ihre Leiblichkeit* : *sa corporéité*.

(7) *Wirkliche Seele* : âme qui s'est complétement développée, par là qu'elle a complétement façonné son corps.

l'âme au dedans d'elle-même (1). A ce point de départ de la vie spirituelle, il n'y a point de différence, il n'y a ni opposition de l'individuel et de l'universel, ni de l'âme et de la nature. C'est une vie simple qui se développe à la fois dans la nature et dans l'esprit; c'est une vie dont on peut dire seulement qu'elle est, mais qui n'a pas encore une existence, un être déterminé, une spécialisation, une réalité. Mais de même que dans la logique l'être doit passer dans l'existence (2), ainsi l'âme doit nécessairement passer de son indéterminabilité à sa déterminabilité. Cette déterminabilité offre d'abord, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, la forme d'une déterminabilité naturelle (3). Mais la déterminabilité naturelle de l'âme doit être conçue comme totalité, comme une image de la notion (4). Le premier moment est, par conséquent, formé ici par les *déterminations qualitatives universelles* de l'âme. C'est ici que viennent se placer les différences physiques aussi bien que spirituelles des races humaines, ainsi que les différences des esprits des nations.

(1) *Sich-in-sich regen der Seele : l'âme qui se meut, se stimule elle-même en elle-même*, l'activité la plus simple, la plus abstraite et la plus obscure de l'âme.

(2) *Das Seyn zum Daseyn übergehen muss.*

(3) *Der Natürlichkeit : de la naturalité.*

(4) On doit la concevoir comme une *totalité*, parce que dans l'âme la notion rentre, ou, pour parler avec plus de précision, commence à rentrer dans son unité, et que, par conséquent, tout est un dans l'âme, tout est totalité, si l'on peut ainsi s'exprimer. Mais c'est une totalité qui n'est que l'*image* (*Abbild*) de la notion, parce que la notion n'existe pas en tant que notion, ou, ce qui revient ici au même, l'idée n'existe pas en tant qu'idée dans l'âme, mais en tant qu'image d'elle-même, c'est-à-dire en tant qu'idée qui est encore dans la nature. Cf. § 378, p. 2.

Ces différences, ou particularisations universelles, qui existent en quelque sorte l'une hors de l'autre (1), sont ramenées ultérieurement (c'est ce qui constitue le passage à la *seconde* partie) (2), à l'unité de l'âme, ou, ce qui revient au même, elles atteignent à leur individuation. De même que la lumière se disperse (3) dans une multitude infinie d'étoiles, de même l'âme naturelle universelle se disperse dans une multitude infinie d'âmes individuelles, avec cette différence que, pendant que la lumière apparaît comme subsistant indépendamment des astres (4), l'âme naturelle universelle n'atteint à sa réalité que dans les âmes individuelles (5). Maintenant, comme les qualités

(1) *Diese aussereinanderliegenden allgemeinen Besonderungen oder Verschiedenheiten.* Ce sont les déterminations les plus abstraites, et par cela même, bien qu'elles soient toutes dans un seul et même sujet, l'âme, elles sont les plus extérieures les unes aux autres (V. ci-dessous).

(2) § 400.

(3) *Zerspringt : se brise, se partage.*

(4) *Während das Licht den Schein eines, von den Sternen unabhängigen Bestehens hat : tandis que la lumière a l'apparence d'une subsistance indépendante* (de subsister indépendamment) *des astres lumineux* (*Sternen*).

(5) Plus l'être est concret, et plus son unité est profonde et indivisible. C'est là un point que nous avons plusieurs fois expliqué, et qui nous est d'ailleurs démontré par l'exposition et le développement même du système. Ainsi, dans le système solaire, par exemple, ou dans la sphère des éléments, les différents moments ou les différentes parties qui les composent appartiennent toutes à une seule et même unité, mais elles sont extérieures les unes aux autres et apparaissent comme subsistant chacune par elle-même et indépendamment des autres. C'est une apparence (*Schein*) qui est inhérente à leur nature abstraite, et inséparable de leur existence. Si maintenant nous comparons avec le système solaire ou les éléments des sphères plus concrètes de la nature, l'animal, par exemple, et surtout l'animal parfait, nous verrons que chez ce dernier le tout et les parties, et les parties entre elles, sont si intimement unis, que non-seulement l'un ne saurait exister sans l'autre, comme le

universelles dont il est question dans la première partie, qualités qui tombent l'une hors de l'autre, se trouvent ramenées, ainsi que nous venons de le dire, à l'unité de l'âme individuelle humaine, elles reçoivent, à la place de la forme de l'extériorité, la forme de changements naturels du sujet individuel qui en fait comme le substrat (1). Ces change-

soleil ne saurait exister sans la terre, par exemple, ni la terre sans le soleil, mais que l'un est dans l'autre, et est l'autre, ou, si l'on veut, qu'ils sont tous portés par un seul et même sujet qu'ils compénètrent, et par lequel ils sont tous compénétrés. Et cette unité devient plus concrète et plus profonde encore dans l'esprit, et à mesure qu'on avance dans les diverses sphères de l'esprit. Maintenant si l'on considère l'eau, par exemple, dans la sphère abstraite des éléments ou dans celle du processus météorologique, et l'eau telle qu'elle est dans l'animal, on verra que dans la première sphère elle existe en tant qu'eau réelle, mais avec la réalité qui lui est propre et qu'elle peut avoir dans cette sphère, tandis que dans la sphère de la vie animale elle n'existe et ne peut exister, en tant qu'eau, que comme une possibilité, c'est-à-dire comme une possibilité de l'animal, mais qui n'arrive à l'existence et ne devient une réalité qu'autant qu'elle est animalisée, c'est-à-dire déterminée et transformée par l'animal. C'est là ce que veut dire Hégel en rapprochant la lumière et l'âme. Dans la sphère de la lumière, qui est une sphère abstraite, les différents moments existent séparément, et bien qu'ils appartiennent tous à une seule et même notion, ils apparaissent comme indépendants les uns des autres. Ainsi la lumière peut exister indépendamment des corps célestes lumineux, tandis que l'âme naturelle universelle n'est qu'une possibilité qui n'arrive à l'existence que dans les âmes individuelles ou particulières (*individuellen, einzelnen Seelen*), c'est-à-dire dans les âmes concrètes telles que les races, les esprits locaux ou nationaux, car c'est dans ce sens qu'il faut entendre ici le terme individuel, comme on le verra dans la suite. C'est l'âme universelle abstraite, en tant que possibilité, qui devient âme réelle et concrète en se particularisant et en se subjectivant.

(1) *Der in ihnen beharrenden individuellen Subjects : du sujet individuel qui persiste en eux*, c'est-à-dire qu'ici on n'a plus des moments extérieurs les uns aux autres (la forme de l'extériorité), mais un seul et même sujet qui passe par une série de changements, lesquels sont des

ments, à la fois physiques et spirituels, s'accomplissent dans le cours des âges de la vie. Ici la différence n'est plus une différence extérieure. Cependant la différence ne devient une particularisation, ou opposition réelle de l'individu avec lui-même que dans le rapport des sexes (1). C'est de ce point que l'âme entre en opposition avec ses qualités naturelles, avec son être universel qui, précisément pour cette raison, se trouve rabaissé à un moment opposé à l'âme (2), à un simple côté, à un état passager, savoir, à l'état de *sommeil*. C'est ainsi que se produit le *réveil naturel*, le lever de l'âme. Mais le réveil que nous avons à considérer ici dans l'anthropologie n'est pas ce développement qui vient remplir la conscience éveillée, mais le réveil en tant qu'il constitue un état naturel.

Maintenant, de cette opposition ou particularisation réelle, l'âme revient dans la *troisième* partie à son identité avec elle-même, et cela en enlevant à son contraire, même ce qu'il y a en lui de subsistant en tant qu'état (3), et en l'absorbant dans son idéalité. C'est ainsi que l'âme de l'individualité purement générale et en soi passe dans l'indivi-

changements naturels (*natürliche Veränderungen*), en ce sens que, bien qu'ils aient lieu dans l'esprit, c'est à cette sphère de l'esprit qui est la plus rapprochée de la nature qu'ils appartiennent. Voy. plus loin, § 397.

(1) Voy. § 398.

(2) *Zu dem Anderen der Seele* : c'est-à-dire qu'ici l'âme se tourne contre elle-même, contre ses moments précédents, contre son être universel (*Allgemeines Seyn*), cette sphère enveloppée où elle ne possède que l'être, où elle ne s'est pas encore différenciée, spécialisée.

(3) *Die Festigkeit eines Zustandes*, *la fixité d'un état*, c'est-à-dire ce qu'il y a de fixe, de permanent, et, pour ainsi dire, de substantiel dans un état, ce qui se rapporte à ce qui a été dit ci-dessus du sommeil, qui a été désigné comme un état qui passe (*vorübergehenden Zustande*). On verra plus loin, § 399, pourquoi on l'a ainsi désigné.

dualité réelle et pour soi, et, par là, dans la *sensation*. Ici nous n'aurons d'abord à considérer que la forme de la sensation (1). Ce que l'âme sent, c'est seulement la seconde partie de l'anthropologie qui doit le déterminer. C'est un développement interne de la sensation elle-même dans l'âme prophétique (2) qui fait le passage à cette partie.

a.

L'AME NATURELLE.

§ 392.

L'âme universelle, en tant qu'âme du monde, ne doit pas être conçue comme sujet (3); car elle n'est que la simple substance universelle qui ne trouve sa véritable réalité que dans l'individualité, dans l'âme subjective (4). Ainsi, elle se produit bien comme âme particulière, mais comme âme qui dans son état immédiat ne possède que l'être (5), et, par suite, que de simples déterminabilités

(1) *Des Empfindens : du sentir*, expression plus synthétique en ce qu'elle désigne le sujet et l'objet, l'être qui sent et l'être senti.

(2) *Ahnenden Seele*. Voy. sur l'ensemble de ce passage, § 397-404.

(3) Le texte dit : *Ne doit pas être, pour ainsi dire, fixée comme* (si c'était) *un sujet : fixée*, c'est-à-dire déterminée, particularisée comme l'âme est particularisée dans les âmes individuelles.

(4) Dans la *subjectivité*, est l'expression du texte. Ainsi, l'âme universelle, qu'on peut aussi appeler l'âme du monde (*Weltseele*), mais qu'il ne faut pas confondre avec l'esprit du monde (*Weltgeist*), est comme la substance. Car, de même que celle-ci trouve sa réalité, son existence réelle et concrète dans les attributs et les accidents, de même l'âme universelle trouve la sienne dans l'âme individuelle et subjective.

(5) Car, d'une chose qui est à l'état immédiat, qui ne s'est pas médiatisée et différenciée, on peut dire seulement qu'elle est. Il ne faut pas, il va sans dire, prendre ceci à la lettre, et comme si l'âme, par exemple, à l'état immédiat, ne possédait que l'être, car l'âme est un être concret,

naturelles. Celles-ci ont, si l'on peut ainsi dire, derrière son idéalité (1) leur libre existence, c'est-à-dire ce sont des êtres de la nature pour la conscience, mais elles ne se comportent pas comme choses extérieures à l'égard de l'âme proprement dite. C'est plutôt en elle-même que l'âme trouve ces déterminations sous forme de *qualités naturelles* (2),

même dans son moment immédiat, puisqu'elle présuppose et contient la nature. Par conséquent, lorsqu'on dit de l'âme à l'état immédiat qu'elle est seulement, ou qu'elle ne possède que l'être, c'est en comparant l'âme avec elle-même, ou, si l'on veut, en comparant les divers moments de l'âme qu'on le dit. Car, de même que de l'être qui ne s'est pas développé dans *le non-être*, *l'existence*, etc., on peut seulement dire qu'il est, de même de l'âme qui ne s'est pas encore déterminée, qui n'a pas développé son contenu, on peut seulement dire qu'elle n'a que l'être de l'âme, ou que l'être en tant que âme.

(1) L'idéalité de l'âme : c'est-à-dire ces déterminabilités naturelles ne sont pas dans l'âme en tant que âme d'une façon distincte et comme des objets de la nature, mais à l'état immédiat, obscur et enveloppé. En tant qu'objets appartenant à la nature, ils sont donc derrière l'idéalité de l'âme ; ce sont, en d'autres termes, des objets qui sont bien dans l'âme comme des moments subordonnés, mais qui n'y sont pas d'une façon médiate, distincte et déterminée.

(2) Ainsi ces moments ou ces sphères de la nature qui, dans la nature sont isolées, extérieures l'une à l'autre (ont leur *libre existence*, suivant l'expression du texte), se reproduisent à la fois dans l'âme et dans la conscience, mais avec cette différence que dans la conscience, par cela même que la conscience marque un plus haut degré de l'esprit, un degré où l'esprit s'est différencié, où il entend, juge et discerne, ces sphères se posent comme des objets extérieurs que l'esprit reconnaît comme tels, tandis que dans l'âme, et surtout dans les moments immédiats de l'âme, la nature est encore à l'état d'enveloppement et se confond avec l'âme. En d'autres termes, ici l'âme contient la nature, mais elle ne la contient que virtuellement, et le développement de l'esprit, en partant de cette région inférieure de l'âme, consiste à se séparer de la nature, mais à s'en séparer en s'en emparant et en l'idéalisant. — Relativement à la conscience, Hégel dit que la nature s'y pose comme objet. En effet, bien que la conscience constitue une sphère élevée de l'esprit, elle n'en constitue pas la plus élevée. Dans la conscience,

(*Zusatz.*) Si l'on se représente la nature comme constituant le macrocosme, on pourra se représenter l'âme comme constituant le microcosme où la nature se concentre et supprime ainsi son existence extérieure. Ces mêmes déterminations qui apparaissent dans la nature extérieure comme des sphères sans lien interne (1), comme une série de formations indépendantes, ne jouent plus dans l'âme que le rôle subordonné de qualités (2). L'âme vient se placer entre la nature au-dessous d'elle, et le monde de la liberté morale qui surgit et s'élève au-dessus d'elle (3). De même que les déterminations simples de la vie de l'âme trouvent comme une image brisée (4) dans la vie générale de la nature, ainsi ce qui, dans l'homme individuel, se

le monde subjectif et le monde objectif, bien qu'en rapport, demeurent encore extérieurs l'un à l'autre, et apparaissent comme découlant de deux sources diverses. Par conséquent, la nature, bien qu'elle soit dans la conscience, n'y est que comme y venant du dehors, que comme un objet qui lui est donné.

(1) *Frei entlassene :* laissées libres, abandonnées à leur liberté, en ce sens qu'elles ne sont pas des déterminations d'un seul et même sujet.

(2) *Sind zu blossen Qualitäten herabgesetzt.* En effet, dans l'âme, ce ne sont plus des formations (*Gestalten*) indépendantes, subsistant par elles-mêmes dans leur réalité abstraite, mais des moments subordonnés, transformés par la nature supérieure de l'âme et s'absorbant dans son unité ; ce sont, en un mot, de simples qualités.

(3) Le texte dit : *Aus dem Naturgeist sich herausarbeitenden Welt*, etc. Le terme *herausarbeitend* exprime un travail, une élaboration d'où sort un être qui est ici le monde de la liberté morale (*sittlichen Freiheit*) Quant au *Naturgeist* (esprit-nature), ce n'est qu'un synonyme d'âme, car l'âme constitue précisément cette sphère où l'esprit est encore lié à la nature, ou cette sphère moyenne dont il est question dans cette phrase

(4) *Ihr aussereinander gerissenes Gagenbild*, etc. Ce sont précisément ces êtres ou ces sphères de la nature qui deviennent des qualités dans l'âme, et qui ne sont, dans la nature, que des images, des reflets dispersés de l'âme et de son unité.

produit sous forme de penchant subjectif et particulier, ou d'un simple être sans conscience (1), est façonné et ordonné dans l'État par la pensée réfléchie en un système de sphères diverses où la liberté trouve sa réalisation (2).

α). QUALITÉS NATURELLES (3).

§ 393.

1. Dans sa substance, dans l'âme naturelle (4), l'esprit participe à la vie planétaire universelle, il vit avec les cli-

(1) *Und bewusstlos, als ein Seyn, in ihm ist.* Une chose est, et elle est dans la conscience, elle est pensée. Lorsqu'elle n'est pas pensée, elle n'est qu'un simple être, elle est seulement. (Cf. ci-dessus, même §, p. 186, note.

(2) Pour expliquer comment la nature se reflète et se reproduit dans l'âme, Hégel indique une autre sphère où s'accomplit une transformation et une reproduction analogues, montrant ainsi que c'est là le mouvement, le développement du système. Car, de même que la nature trouve son unité et sa vérité dans l'âme, de même l'âme, et en général l'esprit subjectif, trouvent leur vérité dans l'esprit objectif et absolu.

(3) Nous croyons devoir rappeler que le terme naturel (*natürlich*) a ici une signification spéciale déterminée par le moment de l'idée qu'il exprime, qu'il n'est pas employé, voulons-nous dire, pour représenter la nature et les choses de la nature, mais l'esprit, et ce moment où l'esprit qui sort de la nature est encore lié par un rapport immédiat avec elle. Les qualités naturelles sont, par conséquent, des qualités de l'esprit, mais ce sont celles qui s'éloignent le plus de l'esprit et qui se rapprochent le plus de la nature. Elles constituent la première détermination, la détermination la plus abstraite de l'esprit, et où la nature, bien qu'elle s'y trouve déjà spiritualisée, exerce l'influence la plus marquée; elles constituent, en d'autres termes, le moment le moins spirituel de l'esprit.

(4) L'âme naturelle est à l'esprit, c'est-à-dire aux sphères plus concrètes et plus réelles de l'esprit, ce que la substance est aux attributs, aux modes et aux accidents. (Voy. § précéd.)

mats, les changements périodiques de l'année, les divisions du jour, etc. C'est une vie naturelle qui, en un sens, n'amène que des dispositions obscures dans l'esprit (1).

Remarque.

On a beaucoup disserté dans ces derniers temps sur la vie cosmique, sidérale et tellurique de l'homme. Cette sympathie universelle est un élément essentiel de la vie animale. Chez la plupart des animaux, leurs caractères spécifiques, ainsi que leurs développements particuliers, se rattachent plus ou moins à ces rapports extérieurs. Chez l'homme, ces rapports ont autant moins d'influence que son éducation est plus complète, et qu'il fait de la libre activité spirituelle le fondement de son existence. L'histoire du monde n'est pas plus liée aux révolutions du système solaire que la destinée des individus ne l'est aux positions des planètes. La différence des climats exerce une action plus déterminée et plus marquée sur l'homme. Quant aux époques de l'année et aux divisions du jour, ce sont les dispositions maladives (2) qui leur correspondent, et leur influence se fait surtout sentir dans les infirmités, dans la folie et les états de dépression morale. — Chez les peuples qui sont peu avancés dans la voie de la liberté

(1) *Das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt : qui en lui* (l'esprit) *n'aboutit en partie qu'à des dispositions obscures, sombres, mélancoliques*, car *trüben* signifie tout cela. L'esprit, en effet, qui vit dans cette sphère et ne s'élève pas dans les sphères de la conscience et de la liberté, n'a que des perceptions obscures, comme il est aussi sujet à se laisser gouverner et abattre par les influences extérieures.

(2) *Schwächere Stimmungen.*

spirituelle, et dont la vie est, par suite, plus intimement liée à la nature, on rencontre dans leurs croyances superstitieuses et leurs erreurs, certains rapports réels entre l'esprit et la nature, d'où naissent certaines prévisions d'états et d'événements se rattachant à ces derniers, qui paraissent merveilleuses. Mais à mesure que l'esprit pénètre plus profondément et plus librement en lui-même, on voit disparaître ces dispositions inférieures, dispositions qu'on rencontre rarement, d'ailleurs, et qui naissent de cette union de l'esprit et de la nature. L'animal, au contraire, demeure, comme la plante, soumis à ces influences (1).

(*Zusatz.*) Il résulte du § précédent et de son *Zusatz* que la vie générale de la nature est aussi la vie de l'âme, et que celle-ci participe à la première. Mais lorsqu'on fait de cette participation de l'âme à la vie de l'univers l'objet le plus élevé de la science de l'esprit, on tombe dans l'erreur la plus radicale. Car l'activité de l'esprit consiste précisément à s'affranchir des liens de la vie purement naturelle, à se saisir dans son indépendance, à soumettre le monde à sa pensée et à le construire suivant la notion. Par conséquent, dans l'esprit, la vie générale de la nature n'est qu'un moment tout à fait subordonné. Les puissances cosmiques et telluriques sont dominées par lui, et elles ne peuvent y déterminer que des dispositions de peu d'importance.

La vie générale de la nature est d'abord la vie du système solaire, et ensuite la vie de la terre où la première reçoit une forme plus individuelle.

On peut remarquer à l'égard du rapport de l'âme avec

(1) Comp. *Philosophie de la nature*, § 371, p. 444 et suiv.

le système solaire, que l'astrologie lie la destinée de race humaine et des individus à la figure et à la positi des planètes:(c'est de la même manière que dans les tem modernes on a considéré le monde comme un reflet l'esprit, mais en ce sens que c'est par le monde q l'esprit pourrait être expliqué). Il faut rejeter la doctri astrologique comme enfantée par la superstition, mais science doit montrer la raison spéciale de ce rejet. Cet raison ne réside pas simplement dans le fait que les pl nètes sont éloignées de nous, et que ce sont des corps (1) mais elle consiste d'une manière plus déterminée en ceci que la vie planétaire du système solaire est tout entiè dans le mouvement (2), qu'elle est, en d'autres termes une vie où le temps et l'espace constituent l'élément dé terminant (car le temps et l'espace sont les moments d mouvement). Les lois du mouvement des planètes ne so déterminées que par la notion du temps et de l'espace. Pa conséquent, c'est dans la vie planétaire que le mouveme absolument libre (3) trouve sa réalité. Mais ce mouveme abstrait ne joue plus déjà qu'un rôle subordonné dan les individualités physiques (4). Le corps individuel, e général, se fait son espace et son temps, et ses chang

(1) C'est-à-dire de simples corps qui ne peuvent, par cela mêm rendre raison de la vie de l'esprit.

(2) Et, par conséquent, la vie planétaire est une vie trop simple trop abstraite pour contenir la raison de la vie, de la nature concrète l'esprit.

(3) *Die absolut freie Bewegung*. Absolument libre, veut dire ici d'u liberté abstraite. C'est le mouvement le moins concret, et partant moins réel et le moins profond.

(4) Voy. *Philosophie de la nature*, § 290 et suiv.

ments sont déterminés par sa nature concrète. L'organisme animal atteint à une indépendance plus complète encore que le corps individuel purement physique. Le cours de son développement est tout à fait indépendant du mouvement des planètes ; c'est une durée de la vie dont la mesure n'est pas déterminée par elles. Sa santé, ainsi que les phases de sa maladie, ne dépendent point des planètes. Les fièvres périodiques, par exemple, ont leur mesure spéciale déterminée. En elles, le temps n'existe pas comme temps, mais c'est l'organisme animal qui est le principe déterminant. Bref, les déterminations abstraites du temps et de l'espace, la pure sphère mécanique (1) n'a pas de signification pour l'esprit ; elle n'exerce pas de puissance sur lui. Les déterminations de l'esprit qui est arrivé à la conscience de lui-même sont infiniment plus profondes et plus concrètes que les déterminations abstraites de la simple juxtaposition et de la simple succession. L'esprit, en tant qu'ayant une enveloppe corporelle (2), est bien dans un lieu et dans un temps déterminés, mais malgré cela il s'élève au-dessus du temps et de l'espace. La vie humaine a bien aussi pour condition une distance déterminée de la terre au soleil. L'homme ne pourrait vivre ni à une plus grande ni à une plus petite distance du soleil. Mais l'influence de la position de la terre sur la vie humaine ne va pas plus loin.

(1) *Le libre mécanisme*, dit le texte, expression qui rappelle celle ci-dessus, et d'autres où le terme libre est pris dans le sens d'abstrait, ou, ce qui au fond revient au même, est employée pour désigner l'absence de rapport intime, d'unité.

(2) *Als verkörpert : en tant que corporalisé.*

Les rapports terrestres proprement dits, tels que l révolution annuelle de la terre autour du soleil, la rotatio diurne de la terre autour d'elle-même, l'inclinaison d l'axe de la terre sur son orbite autour du soleil, toutes ce déterminations qui appartiennent à l'individualité de l terre ne sont pas, sans doute, sans influence sur l'homme mais elles n'ont pas d'importance pour l'esprit comme tel C'est donc avec raison que l'Église a condamné comme superstitieuse et immorale la croyance à une influence exercée par les puissances cosmiques et terrestres sur l'esprit humain. L'homme doit se considérer comme libre de ces rapports avec la nature, tandis qu'en admettant ces croyances superstitieuses, il se considère comme un être de la nature. D'après cela, il faut aussi écarter comme sans valeur la tentative de ceux qui ont voulu établir un rapport entre les époques des évolutions de la terre et les époques de l'histoire de l'humanité, ou de ceux qui ont voulu découvrir l'origine des religions et de leur symbolisme dans la sphère astronomique, et même dans la nature en général, et qui ont été conduits par là à des conceptions qui n'ont aucun fondement rationnel. C'est ainsi, par exemple, que l'équinoxe ayant passé du signe du taureau à celui du bélier, le christianisme aurait dû passer (1) de l'ancienne adoration d'Apis à l'adoration de l'agneau. — Pour ce qui concerne l'action réelle qu'exerce la terre sur l'homme, on ne doit ici en indiquer que les principaux traits, car les détails appartiennent à l'histoire naturelle de l'homme et de la terre. Le processus du mouvement de la

(1) Suivant cette doctrine.

terre a dans les différents temps de l'année et du jour une signification physique (1). Ces changements affectent sans doute l'homme. La vie du simple esprit naturel, de l'âme, s'accorde avec les époques de l'année et du jour. Mais pendant que la plante est complétement soumise aux variations des époques de l'année, et que l'animal lui-même est à son insu dominé par elles, et que c'est par elles qu'il est instinctivement stimulé à engendrer et à émigrer, dans l'âme humaine, ces variations n'éveillent aucun désir auquel l'homme soit soumis involontairement (2). Les dispositions qu'amène l'hiver sont un retour sur soi, la vie intérieure, la vie du foyer domestique, le culte des pénates. En été, au contraire, on est disposé à voyager, on est poussé en quelque sorte à se répandre librement au dehors, et la multitude (3) entreprend ses pérégrinations. Cependant, ni cette vie domestique et intérieure, ni ces pérégrinations et ces voyages ne sont des faits purement instinctifs. On a établi un rapport entre les fêtes chrétiennes et les époques de l'année. On célèbre la fête de la naissance du Christ à l'époque où le soleil paraît renaître, et l'on a placé sa résurrection au commencement du printemps, au moment du réveil de la nature. Cependant, cette connexion entre la religion et la nature n'est pas non plus une œuvre de

(1) C'est-à-dire il n'a pas une simple signification mécanique, mais une signification, une action physique, dans le sens où ce mot se trouve déterminé dans la *Philosophie de la nature*, § 271 et suiv. — Et il a une signification physique en ce que ce mouvement amène des variations de chaleur, de lumière, dans les courants atmosphériques, océaniques, etc.

(2) Auquel, en d'autres termes, il ne puisse résister ou qu'il ne puisse modérer ou modifier.

(3) *Gemeine Volk*, le grand nombre.

l'instinct, mais une œuvre accompagnée de conscien
Pour ce qui concerne les phases lunaires, elles n'ont qu'u
influence limitée, même sur la nature physique de l'homn
On a constaté cette influence chez les aliénés; mais il f
dire aussi que ce qui domine chez eux, c'est la force de
nature, ce n'est pas le libre esprit.— Les époques du jo
entraînent avec elles une disposition particulière de l'âm
L'homme ne se sent pas disposé le matin de la même faç
que le soir. Le matin on est plus sérieux. C'est dans ce m
ment surtout que l'esprit est dans un état d'identité av
lui-même et avec la nature (1). Au jour appartient la lutt
le travail. Le soir c'est la réflexion et l'imagination q
dominent. Vers minuit, l'esprit, qui s'est comme dispers
dans le travail du jour, revient sur lui-même, s'entre
tient avec lui-même et se sent porté à la méditation. L
plupart des hommes meurent après minuit. C'est comm
si la nature humaine ne pouvait commencer une nou-
velle journée. Les moments du jour contiennent aussi u
certain rapport avec la vie publique. Les assemblées de
anciens peuples, qui se rapprochaient plus que nous de l
nature, se tenaient le matin. Les séances du Parlemen
anglais, au contraire, commencent le soir et se prolonger
parfois jusqu'à la nuit avancée, ce qui est conforme a
caractère réfléchi des Anglais. Mais les dispositions amenée
par les différents moments du jour sont modifiées par l
climat. Dans les pays chauds, par exemple, on se sent, a

(1) C'est-à-dire qu'il n'y a pas encore en lui de mouvement, d'act
vité, de différenciation. Le sérieux (*Ernst*) dont il est question ici e
plutôt un état passif et abstrait qu'un état actif et concret de l'espri
C'est la veille qui ne s'est pas encore affranchie du sommeil.

milieu de la journée, plus disposé au repos qu'à l'activité. — Relativement à l'influence des variations météorologiques, nous ferons remarquer qu'elles sont senties d'une manière marquée par les plantes et les animaux. Ainsi les animaux sentent à l'avance les orages et les tremblements de terre, c'est-à-dire ils sentent les changements de l'atmosphère qui ne sont pas encore sensibles pour nous. De la même manière, l'homme sent dans ses blessures des variations atmosphériques dont le baromètre ne donne aucune indication. La partie faible où se trouve la blessure est plus sensible à l'action de la nature (1). Mais ce qui a une action sur l'organisme en exerce aussi une sur l'esprit faible. Il y a eu même des peuples entiers, tels que les Grecs et les Romains, qui subordonnaient leurs décisions aux phénomènes de la nature, qui leur paraissaient avoir une connexion avec les variations météorologiques. Comme on sait, ils consultaient sur les affaires de l'État non-seulement les prêtres, mais les entrailles des animaux et leur mode de se nourrir. Dans la journée de Platée, par exemple, où il s'agissait de repousser le despotisme de l'Orient et où était en jeu la liberté de la Grèce, et de l'Europe entière peut-être, Pausanias tourmenta pendant toute la matinée les entrailles des victimes pour en obtenir des signes favorables. Ceci paraît mal s'accorder avec la vie spirituelle des Grecs dans l'art, dans la religion et dans la science, mais il peut très-bien s'expliquer par le point de vue de l'esprit grec. C'est le propre

(1) Précisément parce qu'elle est plus faible que les autres parties, et que par suite elle est plus soumise à l'action de la nature.

de l'homme moderne de se résoudre par lui-même et de suivre dans ses actions sa prudence et son discernement L'homme privé, comme l'homme public, tire de lui-même ses décisions. C'est la volonté subjective qui chez nous se détermine à agir et tranche la question. Les anciens, au contraire, qui ne s'étaient pas encore élevés à cette puissance subjective, à cette force de la certitude de soi-même, se laissaient déterminer dans leurs affaires par l'oracle, par des phénomènes extérieurs où ils cherchaient une garantie et une confirmation de leurs prévisions et de leurs entreprises. Maintenant, pour ce qui concerne les hasards d'une bataille, ce qui y entre en jeu ce n'est pas seulement une disposition morale, mais aussi l'ardeur du combat (2) et le sentiment de la force physique. Mais cette dernière disposition avait une plus grande importance chez les anciens que chez les modernes, chez lesquels la discipline de l'armée et l'habileté du chef constituent l'élément essentiel, tandis que chez les anciens, qui vivaient dans un rapport plus intime avec la nature, la bravoure de l'individu, c'est-à-dire de l'humeur (3), au fond de laquelle il y a toujours un élément physique, décidait surtout du résultat du combat. Et l'humeur se lie à d'autres dispositions physiques telles que l'aspect de la contrée, l'atmosphère, le temps de l'année et le climat. Mais ces sympathies de l'âme sont plus marquées chez l'animal, qui vit dans un rapport plus étroit avec la nature, que chez

(1) *Geistigkeit.*

(2) *Die Stimmung der Munterkeit :* l'esprit disposé à combattre, qui va gaiement au combat.

(3) *Muth.*

l'homme. C'est en partant de ce point de vue que le général grec n'allait au combat que lorsqu'il croyait trouver dans l'animal des dispositions saines, dispositions d'où il croyait pouvoir conclure aux dispositions convenables de son armée. C'est ainsi que nous voyons Xénophon qui, dans la fameuse retraite des Dix mille fait preuve de tant de prévoyance, offrir tous les jours des victimes et régler ses mouvements d'après les signes qu'il en recueillait. Mais les anciens ont poussé trop loin l'importance de ce rapport entre la nature et l'esprit. Leur superstition a vu dans les entrailles des animaux plus que ce qu'il n'y est en réalité. Par là, le moi abdiquait son indépendance, se subordonnait aux circonstances et aux déterminations de la nature extérieure, et faisait de ces déterminations le principe déterminant de l'esprit.

§ 394.

La vie planétaire universelle de l'esprit naturel se particularise dans les divisions concrètes de la terre (1), et se partage en esprits naturels particuliers qui, en général (2), représentent la nature des divisions géographiques de la terre, et constituent la différence des races.

(1) Ce sont des divisions concrètes en ce qu'elles embrassent la nature, la constitution entière, astronomique, physique, chimique, etc., de la terre, à la différence d'une division abstraite, géométrique ou astronomique, etc.

(2) *En général*, parce que bien qu'il y ait une certaine correspondance entre les divisions géographiques de la terre et les races, il y a d'autres éléments physiologiques et psychiques qui viennent modifier ce rapport, sans compter les modifications qu'y introduisent le mouvement de l'histoire et les sphères plus concrètes de l'esprit.

Remarque.

L'opposition de la polarité terrestre, suivant laquelle la terre devient plus compacte et l'emporte sur la mer vers le nord, tandis qu'elle se disperse et se brise en masses pointues dans l'hémisphère austral, cette opposition amène dans la différence des parties de la terre une modification que Treviranus (*Biolog.*, 2e part.) a remarquée chez les plantes et les animaux.

(*Zusatz*). Relativement aux différences des races humaines, on doit d'abord remarquer que la question purement historique, si toutes les races humaines sont sorties d'un seul couple ou de plusieurs, n'intéresse en aucune façon la philosophie (1). On a accordé une importance à

(1) En effet, ce qui intéresse, strictement parlant, la philosophie, c'est l'idée, et l'idée concrète de l'homme, ou, comme on dit, du genre humain. Car de quelque façon qu'on envisage la question, c'est à l'idée qu'il faut en revenir pour expliquer l'origine du genre humain. La question de savoir si le genre humain a commencé par un couple ou par plusieurs est une question historique, et qui peut intéresser l'histoire, mais elle n'intéresse nullement la philosophie, et elle n'intéresse point la philosophie parce qu'elle ne contient pas la véritable question philosophique. Supposons, en effet, qu'on puisse prouver historiquement que le genre humain a commencé par un couple, ou bien par plusieurs, on n'aura, dans l'un comme dans l'autre cas, que des faits, et la véritable question philosophique touchant la raison de ces faits demeurera intacte et ne sera en aucune façon résolue. On peut même dire, en y regardant de près, qu'on la rend plus obscure et plus insoluble, et cela par la raison même qu'on en cherche et on en place la solution là où elle n'est point. L'essentiel, nous le répétons, est ici comme ailleurs l'idée, car l'idée est le principe générateur. Mais c'est, ajoutons-nous, l'idée concrète et nullement l'idée abstraite, l'idée telle que la conçoivent l'ancienne métaphysique et l'entendement en général. Et l'idée concrète

cette question, parce qu'en faisant dériver les races de plusieurs couples, on s'est flatté de pouvoir expliquer la supériorité d'une espèce sur l'autre, et qu'on a même cru pouvoir démontrer que les hommes sont dans leurs aptitudes spirituelles inégaux par nature, de telle façon qu'il y en a entre eux qui, comme les animaux, ne sont faits que pour obéir. Mais la descendance ne saurait fournir aucun argument pour démontrer que les hommes sont faits, ou qu'ils ne sont pas faits pour la liberté et pour la domination. L'homme est virtuellement raisonnable. C'est en cela que réside la possibilité de l'égalité des droits de tous les hommes, et ce qui montre aussi l'absurde d'une division absolue des espèces humaines en espèces qui ont des droits et en espèces qui n'en ont point (1).

n'est pas l'idée purement universelle, mais l'idée qui contient l'universel, le particulier et l'individuel, et qui les contient tels qu'ils sont dans la sphère de l'esprit. En d'autres termes, c'est l'idée concrète de l'esprit avec ses présuppositions, c'est-à-dire avec la logique et la nature qui constitue l'idée véritable de l'homme. La race, par exemple, n'est qu'un moment de cette idée, et elle en est un moment, comme la famille, l'État, la nation en sont d'autres. Par conséquent, lorsqu'au lieu de penser l'idée, et l'idée totale et systématique de l'esprit, on n'en prend, d'une manière extérieure et, pour ainsi dire, au hasard, qu'un moment, et qu'en isolant ainsi ce moment on se pose certaines questions, on rend le problème insoluble par cela même qu'on se place hors du véritable point de vue, c'est-à-dire hors de l'idée concrète et réelle de l'esprit. Voy. sur ce point § 340, p. 406, note 1 ; § 342, p. 2, note 1 ; § 369, p. 427, note 2.

(1) D'où il ne faudrait pas conclure que dans la pensée, et suivant la doctrine de Hégel, toutes les races et tous les hommes sont réellement et actuellement égaux, et qu'il n'y a, et il ne doit pas y avoir d'inégalité entre eux. L'homme est *virtuellement* raisonnable (*Der Mensch ist an sich vernünftig*), et à ce titre tous les hommes sont égaux par là qu'ils sont tous compris dans la même définition, c'est-à-dire dans la même

La différence des races est encore une différence naturelle, une différence, voulons-nous dire, qui se rapporte d'abord à l'âme naturelle. Comme telle, celle-ci est en rapport avec les différences géographiques de la contrée où les hommes se réunissent en grandes masses. Ces différences de contrée sont ce que nous appelons parties du monde. Dans ces divisions de l'individualité de la terre domine une nécessité, dont l'explication plus détaillée appartient à la géographie. — La division fondamentale de la terre est sa division en ancien et en nouveau mondes. Cette différence vient d'abord de ce que des parties de la terre ont été historiquement connues plus tôt, et d'autres

notion, comme tous les animaux, toutes les plantes, etc., sont compris dans la leur. Ce moment virtuel, cette possibilité a sa réalité et son importance, mais ce n'est qu'un moment, et le moment le plus abstrait de la nature humaine, ce qui veut dire qu'il y a d'autres moments plus concrets qui le modifient et le dominent, et qui y introduisent des différences et des inégalités, moments ou nécessités qui font que non-seulement tous les hommes ne peuvent actuellement être égaux, mais qu'ils ne doivent point l'être. Car c'est là le système et la raison concrète et absolue. Tous les hommes peuvent être peintres, généraux, chefs de l'État, etc., mais si tous étaient peintres, généraux, chefs de l'État, il n'y aurait et il ne pourrait y avoir ni peintre, ni général, etc. Il en est de même des races et des nations. Toutes les races et toutes les nations sont virtuellement égales, en ce sens qu'elles appartiennent toutes à l'humanité. Mais dans l'histoire concrète du monde, il y a et il doit y avoir des différences, et par suite des inégalités. C'est aussi d'après ce criterium qu'il faut considérer la question de l'esclavage. Par là que le nègre appartient au genre humain, l'esclavage est irrationnel et illégitime. Mais il ne suit nullement de là que la race nègre soit égale à la race blanche, et que, comme telle, elle doive être admise avec elle au partage des mêmes droits et à l'exercice des mêmes fonctions, ou qu'elle ait la même importance et puisse jouer le même rôle dans l'histoire. Voy. sur ce point *Philosophie de l'histoire* de Hégel (Afrique), et Cf. sa *Philosophie de la religion*, I, 284 et 289 (2e édit.).

plus tard. Mais cette signification n'a pas d'importance pour nous. Ce qui nous concerne ici c'est la déterminabilité qui fait le caractère distinctif des diverses parties de la terre. Sous ce rapport, on doit dire que l'Amérique a un aspect plus jeune que l'ancien monde, et qu'elle est en arrière de ce dernier dans sa formation historique. Elle ne présente que la différence générale du nord et du sud, deux extrêmes qui sont liés par un moyen très-mince (1). Les peuples indigènes de cette partie du monde disparaissent, et l'ancien monde s'y refait à nouveau. Ce dernier se distingue de l'Amérique par là qu'il se déploie en des différences déterminées, se divisant en trois parties, dont l'une, l'Afrique, prise dans son ensemble, présente une masse compacte et non développée, une ceinture de hautes montagnes fermée contre la côte ; l'autre, l'Asie, se trouve contenir l'opposition de hautes terres et de vastes vallées, baignées par de grands cours d'eau, tandis que la troisième, l'Europe, par là qu'en elle, à la différence de l'Asie, la montagne et la vallée ne sont pas simplement juxtaposées comme formant les deux grandes moitiés de la contrée, mais qu'elles se compénètrent partout, représente l'unité de cette masse sans différence de l'Afrique, et de l'opposition non médiatisée de l'Asie (2). Ces trois parties

(1) *Ganz schmalen Mitte.* Cette expression qui, appliquée à la géographie, paraît singulière dans le langage ordinaire, est fort simple et fort naturelle dans le langage et dans la pensée hégéliens. Hégel veut en effet montrer comment l'idée logique se retrouve dans les autres sphères de l'idée, autant du moins, et sous la forme où elle peut s'y retrouver.

(2) Non médiatisée (*unvermittelten*), en ce sens que les deux termes de l'opposition y coexistent, mais qu'ils ne s'y médiatisent pas l'un l'autre,

ne sont pas séparées, mais unies par la Méditerranée, autour de laquelle elles s'étendent. Le nord de l'Afrique jusqu'aux extrémités du désert, appartient déjà, par sa physionomie, à l'Europe. Les habitants de cette partie de l'Afrique ne sont pas encore des Africains proprement dits, c'est-à-dire des nègres, mais ils ressemblent aux Européens. Il en est de même de l'Asie occidentale qui, par son caractère, appartient elle aussi à l'Europe. La race asiatique proprement dite, la race mongolique, habite l'Asie orientale.

Après avoir cherché à prouver que la différence des diverses parties du globe n'est pas accidentelle, mais nécessaire, nous allons déterminer les différences physiques et spirituelles des diverses races humaines qui se lient aux premières. Relativement aux différences physiques, la physiologie distingue les races caucasique, éthiopienne et mongolique, auxquelles se rattachent les races malaise et américaine, qui cependant forment plutôt un agrégat d'éléments divers qu'une race ayant un caractère nettement tranché. La différence physique de toutes ces races apparaît surtout dans la conformation du crâne et du visage. On détermine la forme du crâne par deux lignes, dont l'une horizontale et l'autre verticale, la première allant de l'extrémité extérieure de l'oreille à la racine du nez, et la seconde, du frontal à la mâchoire supérieure. La tête de l'animal se distingue de celle de l'homme par l'angle formé par ces deux lignes,

ne s'y compénètrent pas comme dans la troisième partie, l'Europe. Ce passage n'est qu'un résumé de ce qui se trouve exposé avec plus de détails dans sa *Philosophie de l'histoire* (*Introduction. — Base géographique de l'histoire*), à laquelle nous renvoyons.

cet angle étant, chez les animaux, très-aigu. Une autre détermination importante pour la distinction des races, et qui appartient à Blumenbach (1), est la proéminence plus ou moins marquée des os maxillaires. La courbure et la largeur du front y jouent aussi un rôle.

Maintenant, chez la race caucasique, cet angle est presque, ou tout à fait droit. Ceci est vrai surtout des Italiens, des Géorgiens et des Circassiens. Chez cette race, la partie supérieure du crâne est arrondie, le front est légèrement voûté, les os maxillaires sont comme ramassés intérieurement, les dents du devant tombent perpendiculairement dans les deux mâchoires, la couleur principale est le blanc avec des joues rosées, et la chevelure est longue et molle.

Les traits caractéristiques de la race mongole sont la proéminence de l'os maxillaire, l'œil peu fendu et sans rondeur, le nez aplati, la peau jaunâtre, la chevelure courte, roide et noire.

Les races malaise et américaine offrent des caractères physiques moins nettement accusés que les races que nous venons de décrire. Les Malais ont la peau brune, et les Américains la peau cuivrée.

Sous le rapport spirituel, ces races se distinguent de la manière suivante :

On doit se représenter les nègres comme une nation d'enfants qui ne sort pas de son état de simplicité, état où l'on ne prend pas, et qui n'offre pas d'intérêt. Ils sont vendus, et ils se laissent vendre sans s'inquiéter de savoir

(1) La première classification aussi appartient à Blumenbach.

si c'est conforme ou non à la justice. Leur religion a quelque chose d'enfantin. Ils ne s'attachent pas à ce qu'ils sentent de plus élevé. Il n'y a là qu'une pensée fugitive, qui, pour ainsi dire, leur traverse l'esprit. Cet être élevé, ils l'identifient avec la première pierre venue, et ils en font leur fétiche, dont ils se débarrassent du moment où il ne leur est pas utile. Doux et inoffensifs lorsqu'ils sont calmes, ils sont sujets à des emportements soudains, pendant lesquels ils commettent les cruautés les plus horribles. On ne peut pas leur refuser une aptitude à l'éducation, car non-seulement il y en a qui ont reçu le christianisme avec la plus grande reconnaissance, et qui ont parlé avec attendrissement de la liberté qu'après une longue servitude ils ont obtenue par son influence, mais ils ont fondé à Haïti un état suivant la doctrine chrétienne. Cependant, l'éducation spirituelle n'est pas chez eux un besoin qui jaillit de leur nature. Dans leur pays natal règne le despotisme le plus affreux. On n'y est pas parvenu au sentiment de la personnalité humaine. L'esprit y est comme engourdi et plongé en lui-même, et il ne se fait en lui aucun développement. Il s'accorde ainsi avec la masse compacte et enveloppée de la terre africaine.

Par contre, les Mongols se détachent de cet état de simplicité enfantine. Leur trait caractéristique est une mobilité inquiète qui n'arrive à aucun résultat définitif, qui les pousse à se répandre, comme d'immenses essaims de sauterelles, dans les autres contrées, mais qui les fait retomber ensuite dans cet état d'indifférence vide de pensée et de repos stupide qui avait précédé cette explosion. C'est pour cette raison aussi qu'ils nous présentent l'opposition tran-

chée du sublime et du gigantesque, d'un côté, et du pédantisme le plus minutieux, de l'autre. Leur religion contient déjà la représentation d'un être universel qu'ils vénèrent comme Dieu. Mais ce Dieu n'est pas encore conçu comme être invisible, et il n'existe que sous forme humaine, ou du moins il se manifeste dans tel ou tel homme. C'est ce qui a lieu chez les Tibétains, où souvent on fait d'un enfant le Dieu visible (1), et lorsque ce Dieu meurt, les moines cherchent un autre Dieu parmi les hommes. Mais tous ces dieux reçoivent, l'un après l'autre, l'adoration la plus profonde. Le principe essentiel de cette religion s'étend jusqu'à l'Inde où un homme, le brahmine, est aussi considéré comme Dieu, et la concentration de l'esprit humain dans son universalité indéterminée est considérée comme un état divin, comme un état d'identité immédiate avec Dieu. Ainsi, dans la race asiatique commence le réveil de l'esprit, ce réveil où l'esprit se sépare de sa vie naturelle (2). Mais ce n'est pas encore une séparation tranchée, une séparation absolue. L'esprit ne se saisit pas encore dans son absolue liberté, il ne se sait pas encore comme universel concret, qui est pour soi, il ne s'est pas encore donné pour objet sa notion sous forme de pensée. C'est ce qui fait qu'il existe encore sous la forme contradictoire (3) de l'individualité immédiate. Dieu s'objective, il est vrai, mais sous

(1) *Gegenwärtigen : présent.*

(2) Le texte dit : *de la naturalité*, c'est-à-dire que dans la race asiatique l'esprit commence à s'élever au-dessus de la sphère de l'âme, où il existe en tant qu'esprit naturel, — *Naturgeist*, — et à se poser en tant qu'esprit.

(3) Voy. plus haut, § 386, p. 59.

la forme de l'existence immédiate de l'esprit fini, et nullement sous celle de la pensée dans sa liberté absolue. C'es à cela que se rattache l'adoration des morts. Par là on s'élève au-dessus de la vie naturelle (1), car dans les morts la vie naturelle a disparu. Le souvenir qu'ils laissent ne garde que l'universel qui est apparu en eux, et qui s'élève ainsi au-dessus de l'individualité de leur existence phénoménale. Mais, d'une part, l'universel demeure toujours un universel abstrait, et, d'autre part, on se le représente dans une existence contingente et immédiate. Pour les Hindous, par exemple, le Dieu universel est présent partout dans la nature, dans les fleuves, dans les montagnes, tout aussi bien que dans l'homme. Par conséquent, l'Asie représente, sous le rapport physique comme sous le rapport spirituel, le moment de l'opposition, l'opposition non médiatisée, ou, si l'on veut, la rencontre des déterminations opposées, mais la rencontre sans conciliation (2). Ici, l'esprit se sépare, d'un côté, de la nature, mais il retombe, de l'autre côté, dans sa sphère, et cela parce que ce n'est pas encore en lui-même qu'il entre en possession de sa réalité, mais seulement dans l'élément naturel (3). La vraie liberté ne saurait se rencontrer dans cette identité de l'esprit avec

(1) *Naturalité*. On entendra mieux du reste la signification de ces termes à mesure qu'on avancera.

(2) *Das vermittlungslose Zusammenfallen der entgagengesetzen Bistimmungen*. Cf. ci-dessus, p. 123, note 2.

(3) *Noch nicht in sich selber, sondern nur in dem Natürlichen zur Wirklichkeit gelangt : il* (l'esprit) *n'atteint pas encore à la réalité* (à la réalité qui lui appartient, et qui fait sa nature) *en lui-même* (dans la sphère où il existe en tant qu'esprit, où, si l'on peut ainsi dire, tout est esprit), *mais dans l'être naturel* (dans cette sphère où il est encore lié à la nature).

la nature. Ici l'homme ne peut pas encore s'élever à la conscience de sa personnalité, et sa propre individualité ne possède à ses yeux aucun droit ni aucune valeur. Tels sont les Chinois et les Hindous, qui exposent sans le moindre scrupule leurs enfants, ou les tuent.

C'est dans la race caucasique que l'esprit s'élève à son unité absolue (1). C'est ici qu'il entre dans une opposition complète avec la nature, qu'il se saisit dans son absolue indépendance, qu'il s'arrache à cet état d'oscillation entre les deux extrêmes (2), et qu'il se détermine et se développe lui-même (3), engendrant ainsi l'histoire du monde. Le trait caractéristique des Mongols est, comme nous venons de l'indiquer, cette activité qui, semblable au débordement d'un fleuve, ne fait explosion qu'au dehors, qui s'évanouit aussi vite qu'elle paraît, qui, n'agissant que pour détruire, n'amène aucun progrès dans l'histoire du monde. C'est la race caucasique qui réalise ce progrès.

Nous devons distinguer en elle deux branches, les Asiatiques occidentaux, et les Européens, différence qui, en ce moment, coïncide avec la différence des mahométans et des chrétiens.

Dans le mahométanisme, le principe borné des Juifs se trouve élevé à l'universel, et il est par là surpassé. Ici Dieu n'existe plus, comme chez les Asiatiques, d'une façon sensible et immédiate, mais il est la puissance une et infinie

(1) *A l'unité* (à l'identité) *absolue avec soi-même*, dit le texte.

(2) *Herüber und Hinüberschwanken von Einem Extrem Zum anderen : ce vaciller en deçà et au delà* (en allant) *d'un extrême à l'autre.*

(3) Le texte a : qu'il atteint à la détermination de lui-même (*Selbstbestimmung*), au développement de lui-même.

qui s'élève au-dessus de la multiplicité des choses. Le mahométanisme est, par conséquent, la religion du sublime (1) dans l'acception la plus stricte du mot. Le caractère des Asiatiques occidentaux, et surtout des Arabes, s'accorde parfaitement avec cette religion. Ce peuple, dans son élan vers son Dieu (2), demeure indifférent à l'égard de toute chose finie et de toute souffrance, et il donne généreusement ses biens et sa vie. Nous devons, même aujourd'hui, reconnaître sa bravoure et sa bienfaisance. Mais l'esprit des Asiatiques occidentaux, renfermé comme il est dans l'unité abstraite, ne saurait atteindre à la détermination et à la particularisation de l'universel, et, par suite, à sa formation concrète. L'organisation en castes qui domine dans l'Asie orientale a été, il est vrai, abolie par cet esprit, et l'individu est libre sous les mahométans de l'Asie occidentale. Le despotisme proprement dit n'existe pas chez eux. Mais la vie politique n'y arrive pas encore à une organisation déterminée (3), à une distinction spécifiée des différents pouvoirs de l'État. Et quant aux individus, si on les voit, d'un côté, s'attacher à des fins subjectives et finies avec des allures d'une grandeur sublime, on les voit aussi, d'un autre côté, se jeter avec une ardeur sans frein et sans mesure dans la poursuite de ces fins qui, chez eux, n'offrent rien d'universel, par la raison qu'elles n'atteignent pas à une spécialisation immanente de l'uni-

(1) *Religion der Erhabenheit.*

(2) *Zu dem Einem Gotte : vers le Dieu un;* en ce sens que l'unité du Dieu (mais une unité abstraite) est le dogme fondamental de la religion des Mahométans et des Arabes.

(3) *Gegliederten : partagée en membres.*

versel (1). C'est ce qui fait que les décisions les plus sublimes se trouvent ici associées à l'astuce et à la soif de vengeance la plus profonde.

Par contre, les Européens ont pour principe et pour trait caractéristique l'universel concret, la pensée qui se détermine elle-même. Le Dieu des chrétiens n'est pas l'un sans différence, mais l'un triple (2), le Dieu qui contient en lui la différence, le Dieu qui est devenu homme et qui se manifeste. Dans cette représentation religieuse, l'opposition de l'universel et du particulier, — de la pensée et de l'existence, — atteint à sa limite extrême, et elle est en même temps ramenée à l'unité. Et ainsi l'élément particulier n'est pas ici laissé aussi immobile dans son état immédiat que dans le mahométisme, mais il est bien plutôt déterminé par la pensée (3), comme, à son tour, l'universel se développe en se spécialisant. Le principe de l'esprit européen est, par conséquent, la raison qui a conscience d'elle-même, et qui porte en elle-même cette foi qu'il n'y a rien qui puisse lui opposer une limite insurmontable, et qui, par suite, s'attaque à toutes choses pour se retrouver elle-même en elles. L'esprit européen s'oppose le monde comme objet, et se pose comme indépendant de lui, mais il supprime ensuite cette opposition en ramenant son con-

(1) Ce qui fait qu'on n'a pas l'universel concret, mais l'universel abstrait, et, par suite, une organisation sociale imparfaite, et où le véritable universel, la vraie loi, le vrai bien du tout et des parties ne peut pas se réaliser.

(2) *Der Dreieinige* : *le trois-un.*

(3) Car c'est la pensée qui détermine, médiatise, supprime l'état immédiat (le simple être) des choses, et qui développe et pose ainsi leur unité véritable.

traire, le multiple, à la simplicité de sa nature. C'est de là que vient cette soif infinie de connaître qui domine chez l'Européen, et qu'on ne rencontre pas chez les autres races. Le monde a un intérêt pour l'Européen, qui veut connaître et s'approprier ce contraire qu'il trouve devant lui, et faire descendre dans le cercle de l'intuition le genre, la loi, l'universel, la pensée, cette raison intérieure qui est comme dispersée dans les existences particulières.

Dans la sphère pratique, l'esprit européen se comporte de la même manière que dans la théorique, c'est-à-dire s'efforce d'établir une unité entre lui et le monde extérieur. L'Européen soumet à ses fins le monde extérieur avec une énergie qui lui a assuré la suprématie dans le monde. En Europe, l'individu part, dans son activité particulière, des principes fixes et universels, et l'État est plus ou moins soustrait à l'arbitraire du despotisme, et représente la liberté qui se développe et se réalise dans des institutions rationnelles.

Pour ce qui concerne enfin les Américains primitifs, nous ferons observer que c'est une race faible et qui va en s'éteignant. On a trouvé, il est vrai, en Amérique, à l'époque de sa découverte, une espèce de civilisation, mais c'est une civilisation qu'on ne saurait comparer avec la culture européenne, et qui a disparu avec les indigènes. Il y a, en outre, en Amérique, des sauvages idiots, tels que les Peschorois et les Esquimaux. Les anciens Caraïbes ont presque entièrement disparu. L'eau-de-vie et le fusil exterminent ces sauvages. Dans l'Amérique du Sud, ce sont les créoles qui ont secoué le joug de l'Espagne; les Indiens proprement dits n'y seraient jamais parvenus. Dans le Paraguay,

ils étaient comme des enfants sous tutelle, et c'est comme tels qu'ils furent traités par les Jésuites. Il est donc évident que la race américaine ne saurait se maintenir en présence des Européens, qui soumettront leur pays et y élèveront une nouvelle civilisation.

§ 395.

2° Cette différence (1) se particularise dans ce qu'on peut appeler esprits locaux (2), lesquels manifestent leur nature dans les occupations et les habitudes extérieures de la vie, ainsi que dans les dispositions et la conformation du corps, mais plus encore dans les tendances intérieures et dans les aptitudes intellectuelles et morales qui caractérisent un peuple.

Remarque.

Aussi loin qu'on peut remonter dans l'histoire des peuples, on découvre chez les diverses nations cet élément constant et typique.

(*Zusatz.*) Les différences des races que nous venons d'indiquer dans le *Zusatz* du § précédent, sont les différences essentielles, ce sont les différences déterminées par la notion de l'esprit naturel universel. Mais l'esprit naturel ne se renferme pas dans le cercle de cette différenciation

(1) La différence des races, qui est la différence la plus générale, se particularise et se détermine, et par cela même elle amène une sphère plus concrète dans l'esprit national.

(2) *Localgeister.*

générale, car la naturalité de l'esprit est impuissante à représenter dans leur vérité les déterminations de la notion, et, par suite, il se développe en spécialisant ces différences générales, et en se produisant dans la multiplicité des esprits locaux ou des nations (1). L'exposition caractéristique détaillée de ces esprits appartient en partie à l'histoire naturelle de l'homme, et en partie à la philosophie de l'histoire du monde (2). La première de ces sciences trace un tableau des dispositions du caractère national dans leur connexion avec la nature (3), c'est-à-dire de la conformation du corps, du genre de vie, des occupations, ainsi que de la direction particulière de l'intelligence et de la volonté des nations. Par contre, la philosophie de l'histoire détermine le sens de l'histoire des différents peuples dans l'histoire du monde (4), ce qui constitue (lorsqu'on entend ce mot dans l'acception la plus large) le plus haut développement qu'atteint la disposition primitive du caractère national, la forme la plus spirituelle à laquelle s'élève l'esprit naturel qui anime les nations (5). Ici, dans l'anthropologie philosophique, nous ne pouvons entrer dans les détails qui appartiennent à ces deux sciences,

(1) *Nationalgeister.*

(2) *Weltgeschichte* : histoire du monde, qu'il faut distinguer de l'histoire des nations, comme il faut distinguer l'esprit du monde (*Weltgeist*) de *l'esprit des nations*, — esprit local ou national.

(3) *Durch die Natur mitbedingte disposition der Nationalcharecters.*

(4) C'est-à-dire le rôle que joue et la place qu'occupe l'histoire particulière et limitée des différents peuples dans l'histoire universelle ou de l'humanité, suivant les expressions plus généralement adoptées.

(5) *In den Nationen wohnende Naturgeist : l'esprit naturel qui a son siége dans les nations*, qui est un moment de l'esprit national.

et nous ne devons considérer le caractère national qu'autant qu'il contient le germe d'où se développe l'histoire des nations (1).

Nous pouvons d'abord observer que les différences qui distinguent les nations sont des différences aussi invariables que celles qui distinguent les races humaines ; que, par

(1) En effet, la nation est un tout, et un tout systématique, ou, si l'on veut, elle constitue une des sphères les plus concrètes de l'esprit, et qui, par cela même, touche d'un côté à la nature, — est l'esprit-nature, — et, de l'autre, s'élève dans l'État, dans l'art, la religion et la science, à la sphère de l'esprit en tant qu'esprit, de l'esprit proprement dit. Ainsi, une nation se meut à la fois dans la sphère de l'âme, — de l'instinct, du sentiment, — et dans celle de l'esprit, de la réflexion, de l'idéal. Ces deux sphères, bien qu'intimement unies, en ce qu'elles appartiennent à un seul et même esprit, sont cependant diverses, et la première n'est qu'un moment subordonné vis-à-vis de la seconde, un moment qui disparaît et est absorbé dans celle-ci. La philosophie de l'histoire ne s'occupe que de cette dernière. Son objet n'est pas l'esprit national en général, mais l'esprit national tel qu'il existe et se manifeste dans ses plus hautes sphères, dans l'État, dans l'art, etc., et dans ses rapports avec l'esprit du monde et l'esprit absolu. Car c'est là l'esprit souverain et générateur, l'esprit qui gouverne et engendre les nations, comme la fin engendre les moyens, ou comme la raison engendre le sentiment. En d'autres termes, l'objet de la philosophie de l'histoire est cette sphère où l'idée historique existe, et se pense en tant qu'idée dans sa différence (*Histoire des différents peuples*) et dans son unité (*Histoire du monde ou de l'humanité*). Voy. *Philosophie de l'histoire de Hégel*, et dans nos *Essais de philosophie hégélienne*, *Introduction à la philosophie de l'histoire*. — Quant à l'anthropologie, elle se rapproche davantage de l'histoire naturelle de l'homme, si ce n'est que celle-ci s'occupe plutôt des faits et des détails que des principes, tandis que l'anthropologie laisse de côté les détails, et ne s'occupe que des principes. Mais par cela même qu'ici on a la sphère la plus abstraite de l'esprit, on n'a que les principes, les éléments les plus abstraits, ou, suivant l'expression du texte, que le germe du caractère national.

exemple, les Arabes sont encore aujourd'hui tels qu'on nous les dépeint dans les temps les plus reculés. L'invariabilité du climat et de la conformation de la contrée où une nation établit sa demeure, conduit à l'invariabilité du caractère (1). Une contrée inculte, la proximité ou la distance de la mer, etc., sont des circonstances qui exercent une action sur le caractère national. C'est surtout la mer qui a ici une influence. Au milieu de hautes montagnes, se mouvant loin dans l'intérieur des terres, et partant séparé de la mer, — de cet instrument de liberté (2), — l'esprit des indigènes de l'Afrique proprement dite (3) demeure comme fermé, ne ressent aucun besoin de liberté, et accepte de bon gré et sans la moindre résistance l'esclavage. Toutefois, le voisinage de la mer ne fait pas à lui seul un peuple libre. C'est ce que prouvent les Indiens, qui, depuis les temps les plus reculés, se sont soumis comme des esclaves à la loi qui leur défend de naviguer dans cette mer que la nature avait pour ainsi dire préparée pour eux. Exclus ainsi par le despotisme de ce vaste élément de

(1) Conduit (*beiträgt*, contribue) à cette invariabilité, mais elle ne la fait pas, n'en est pas la cause, le principe déterminant. En d'autres termes, le climat, le sol, etc., est un des éléments de l'histoire d'un peuple, mais un élément subordonné, et un peuple peut garder ses traits naturels et primitifs, et descendre au second rang, et même disparaître comme peuple vraiment historique et initiateur.

(2) *De ce libre élément*, dit le texte. Voy. sur ce point sa *Philosophie de l'histoire, introduction* (*base géographique de l'histoire*), où l'on trouve une comparaison entre la mer et la terre ferme en tant qu'éléments historiques.

(3) Hégel entend par là cette partie de l'Afrique qui est située au sud du désert de Sahara, qu'il distingue de celle placée au nord de ce désert et de l'Égypte. (Voy. *Philos. de l'histoire, ibid.*)

liberté, — de cette existence naturelle de l'universel (1), — ils ne font aucun effort pour s'affranchir des divisions sociales, telles qu'elles existent dans les castes, divisions qui ossifient et étouffent la liberté, et qui ne seraient point tolérées par une nation que son instinct porterait à la navigation.

Maintenant, pour ce qui concerne la différence déterminée de l'esprit des nations, c'est chez la race africaine qu'elle est le moins marquée. Chez la race asiatique proprement dite, elle l'est beaucoup moins que chez les Européens, chez lesquels seulement l'esprit sort de son universalité abstraite, et développe d'une manière complète ses différences (2). Par conséquent, nous n'indiquerons ici

(1) *Von diesem natürlichen Daseyn der Allgemeinheit.* C'est une expression qui se rattache, comme la précédente, à la peinture qu'il trace de la mer en tant qu'instrument de l'histoire, dans sa *Philosophie de l'histoire.* « La mer, y est-il dit entre autres choses, éveille en nous » l'idée de l'indéfini, de l'illimité, de l'infini. En sentant sa propre infi- » nité dans cet infini, l'homme se sent aussi stimulé à franchir, et ose » franchir la limite, etc. » Le passage en question exprime une pensée analogue. L'universel, en tant qu'universel, ne saurait exister dans la nature, mais seulement dans l'esprit. Mais la mer est, en quelque sorte, une exception, car elle est l'universel, — l'infini, — qui existe dans la nature. Le terme *natürliche* a cependant ici un sens spécial, le sens que nous avons expliqué, et qui est déterminé par la chose même qu'il représente. Car il s'applique à la mer non en tant que simple mer, mais en tant qu'elle est en rapport avec l'esprit, qu'elle est un élément subordonné, un instrument de l'esprit. Voilà aussi pourquoi le texte dit : de *cette* existence naturelle de l'universel. Car la mer n'existe pas ici d'une façon générale et abstraite en tant que mer, mais d'une façon spéciale, et, pour ainsi dire, historiquement.

(2) L'histoire est un développement, et le développement implique une différenciation dans l'être qui se développe. La race africaine proprement dite n'a point d'histoire. Elle n'est donc pas sortie de sa géné-

que les traits caractéristiques des nations de l'Europe, et parmi ces nations nous choisirons surtout celles qui se distinguent entre elles par leur rôle historique, savoir, les Grecs, les Romains et les Germains, sans cependant nous occuper de leurs rapports, tâche qu'il nous faut renvoyer à la *Philosophie de l'histoire*. Ce que nous pouvons montrer ici, ce sont les différences qu'on rencontre dans les limites de la nationalité grecque, et chez les nations chrétiennes de l'Europe qui toutes ont été plus ou moins pénétrées par l'élément germanique (1).

Pour ce qui concerne les Grecs, à l'époque de leur complet développement historique, les peuples qui parmi eux ont occupé le premier rang, savoir, les Lacédémoniens, les Thébains et les Athéniens, se distinguent les uns des autres de la façon suivante. Ce qui domine, chez les Lacédémoniens c'est la vie uniforme et enveloppée de la substance politique (2). C'est pour cette raison que chez eux la propriété et les rapports domestiques n'atteignent pas

ralité ou identité abstraite, naturelle et primitive : elle ne s'est pas différenciée. L'expression textuelle est : la différence est *au plus haut degr* (absolument) *sans signification* chez elle.

(1) On pourra remarquer qu'après avoir nommé les Romains, Hége les laisse de côté, et n'en fait plus mention dans la suite. Nous feron observer à cet égard, comme à l'égard de ce paragraphe en généra que si Hégel se borne ici à toucher les points principaux et les pl saillants de la question, c'est que ces développements il les a donn dans sa *Philosophie de l'histoire*. Car bien que l'objet de l'anthropolog et celui de la philosophie de l'histoire diffèrent, leur connexion e st cependant telle qu'on ne saurait traiter de l'un sans rappeler l'autr e.

(2) *Ist der gediegene, unterschiedlose Leben in der sittlichen Substa nz vorherrschend.*

leur forme rationnelle (1). Chez les Thébains, c'est le principe opposé qui se manifeste. Chez eux, c'est la vie subjective et interne (2), autant qu'une telle vie peut être attribuée aux Grecs, qui a la prépondérance. Le plus grand lyrique grec, Pindare, est Thébain. C'est aussi chez les Thébains qu'on rencontre cette hétairie de jeunes gens unis dans la vie et dans la mort ; ce qui montre que chez ce peuple c'est la concentration dans la vie interne du sentiment qui domine (3). Le peuple athénien, au contraire, représente l'unité de cette opposition. L'esprit athénien s'écarte de la tendance subjective du peuple thébain, sans s'absorber dans l'élément objectif de la vie politique de Sparte. Les droits de l'État et ceux de l'individu ont trouvé chez les Athéniens une harmonie aussi complète qu'elle était possible au point de vue de la vie grecque. Mais si, par cette combinaison de l'esprit spartiate et de l'esprit thébain, Athènes a réalisé l'unité de la Grèce du nord et de la Grèce du sud, elle n'a pas moins réalisé dans sa vie politique (4) l'unité de la Grèce orientale et de la Grèce

(1) L'être qui ne se développe pas, qui ne se différencie pas convenablement, ne saurait atteindre à sa forme, ou son état rationnel. Les termes *gediegene*, *unterschiedlose*, *Substanz*, expriment tous cette idée. La vie politique spartiate est une vie *gediegene*, uniforme, identique, et *unterschiedlose*, sans différence ; c'est une vie qui s'arrête à la substance politique abstraite, et qui ne se développe pas dans les modes et les accidents.

(2) *Das Subjective*, *das Gemüthliche :* littéralement : *l'élément*, *le côté subjectif*, *le côté sentimental.*

(3) *In der Innerlichkeit der Empfindung : dans l'intériorité de la vie sensible* et subjective, comme il est dit ci-dessus, qui par cela même est une vie abstraite, incomplète.

(4) *In jenem Staate : dans cet État*, c'est-à-dire dans l'État qui fait

occidentale, en ce que Platon y a déterminé l'absolu en tant qu'idée, dans laquelle tout aussi bien le principe de la philosophie ionienne qui fait de la nature l'absolu, que la pensée purement abstraite qui constitue le principe de la philosophie italique ne sont plus que des moments subordonnés. Nous devons nous en tenir ici à ces indications touchant le caractère des nations principales de la Grèce. En donnant à ces quelques traits un plus grand développement, nous entrerions dans le domaine de l'histoire universelle, et plus particulièrement dans celui de l'histoire de la philosophie.

Les nations chrétiennes de l'Europe nous présentent une variété de caractères plus grande encore. La détermination fondamentale que présente la nature (1) de ces nations est la prédominance de la vie intérieure, de la vie subjective qui tire d'elle-même son point d'appui (2). Cette détermination se modifie surtout suivant la position sud ou nord des contrées habitées par ces peuples. Dans le sud, l'individualité se montre avec son caractère primitif, et, pour ainsi dire, dans toute sa naïveté. C'est ce qui est vrai surtout des Italiens. Chez eux le caractère individuel ne veut être autrement qu'il n'est; des fins générales ne viennent point en altérer la simplicité primitive (3). Un tel caractère se rapproche davantage de la nature de la femme

l'unité de l'esprit spartiate et de l'esprit thébain, en entendant ici par État l'organisation de la vie athénienne en général avec tous les éléments qui la composent.

(1) Nature veut dire ici l'état naturel, instinctif, non développé, l'âme de ces peuples.

(2) *In sich feste Subjectivität.*

(3) *Seine Unbefangenheit.*

que de celle de l'homme. L'individualité italienne s'est, par conséquent, déployée dans sa plus haute beauté comme individualité féminine. Il n'est pas rare de voir en Italie des femmes et des jeunes filles enlevées en un instant par la douleur d'un amour malheureux. C'est que leur nature entière s'est concentrée dans un rapport individuel. Ce rapport se brisant, elles périssent. A cette simplicité naturelle de l'individualité italienne se rattache aussi l'habitude qu'ont les Italiens de gesticuler. Leur esprit se déverse tout entier dans leur corps. La douceur de leur nature a le même fondement. Dans la vie politique aussi domine chez les Italiens l'élément individuel. Avant la domination romaine, comme après sa chute, nous voyons l'Italie ne former qu'un agrégat de petits États. Au moyen âge nous y voyons ses nombreuses agrégations politiques se diviser partout en factions, à un tel point que la moitié des citoyens de ces États passaient presque toute leur vie dans l'exil. L'intérêt général de l'État demeurait impuissant en face de l'esprit prépondérant des partis. Les individus eux-mêmes qui s'érigeaient en défenseurs du bien public avaient surtout en vue leurs fins personnelles, et pour les atteindre ils avaient parfois recours aux moyens les plus cruels et les plus tyranniques. Mais dans les deux cas, c'est-à-dire sous le gouvernement d'un seul, comme chez les républiques déchirées par les discordes intestines, le droit politique ne put jamais y revêtir une forme permanente et rationnelle. L'étude du droit privé romain y fut seulement poursuivie, et opposée comme une digue, mais comme une digue impuissante, à la tyrannie des individus aussi bien qu'à celle de la multitude.

Chez les Espagnols, c'est aussi la prédominance de l'individualité qu'on rencontre. Seulement ce n'est plus cette individualité simple et irréfléchie des Italiens, mais l'individualité qui se combine déjà avec plus de réflexion. Le contenu individuel qui devient ici prépondérant revêt déjà la forme de l'universel. C'est ce qui fait que chez l'Espagnol l'honneur est surtout le principe qui le stimule. L'individu ne cherche pas ici sa justification (1) dans son individualité immédiate, mais dans l'accord de ses actions et de sa conduite avec certaines règles fixes qui, d'après la manière de voir de la nation, doivent être des lois pour tout homme honorable. Mais par là que l'Espagol se règle dans ses actions suivant des principes qui s'élèvent au-dessus des caprices de l'individu, et qui ne sont pas encore ébranlés par la sophistique de l'entendement (2), il est plus persévérant et plus tenace que l'Italien, qui se laisse plutôt aller aux impressions du moment, et qui vit plutôt dans la sphère de la sensibilité que dans celle de la représentation déterminée. Cette différence entre les deux peuples se manifeste surtout dans leur rapport avec la religion. Les scrupules religieux viennent troubler fort médiocrement la sérénité et les jouissances de l'Italien. L'Espagnol, au contraire, s'est jusqu'ici attaché avec un zèle fanatique à la lettre de l'enseignement catholique, et il a persécuté pendant des siècles avec une cruauté afri—

(1) *Anerkennung : reconnaissance*, approbation.

(2) La sophistique est, en effet, l'œuvre de l'entendement, qui admet les contraires sans en avoir conscience, et sans pouvoir les concilier — Voy. sur ce point notre *Introduction à la philosophie de Hégel*, ch. IV § 5.

caine les hommes suspectés de s'en écarter. Sous le rapport politique aussi, ces deux peuples se distinguent l'un de l'autre d'une manière conforme à leur caractère. L'unité politique de l'Italie, si ardemment désirée par Pétrarque, est encore un rêve (1). L'Italie est encore partagée en une multitude d'États qui s'inquiètent fort peu les uns des autres. En Espagne, au contraire, où, comme nous venons de le dire, l'universel prend la prédominance sur l'individuel, les divers États qui s'y étaient d'abord formés, se sont fondus en un seul, bien que les provinces s'efforcent de garder encore une trop grande indépendance.

Maintenant, si chez les Italiens c'est la mobilité de la sensation, et chez les Espagnols c'est la fixité de la pensée représentative, qui prédominent, on rencontre chez les Français tout aussi bien la fixité de l'entendement que la mobilité de l'esprit (2). On a depuis longtemps accusé les Français de légèreté, comme aussi de vanité et d'un désir immodéré de plaire. Mais c'est par ce désir de plaire qu'ils ont amené leur éducation sociale à son plus haut point de perfectionnement, et qu'ils se sont élevés par cela même d'une manière marquée au-dessus de l'égoïsme grossier

(1) Si Hégel écrivait ces lignes en ce moment (15 juin 1866), dirait-il que cette unité n'est encore qu'un rêve?

(2) *Die Festigkeit des Verstandes als die Beweglichkeit des Witzes.* Bien que la traduction littérale ne rende pas correctement la pensée de Hégel, nous avons cru cependant devoir la traduire littéralement pour garder la concision du texte. L'entendement est fixe, rigide, en ce sens qu'il s'attache exclusivement à l'un des contraires, parce qu'il est impuissant à les fondre l'un dans l'autre, à les concilier, ce qui est un des caractères du peuple français, tandis que l'autre caractère également distinctif de ce peuple, l'esprit, représente le mouvement, le rapprochement de pensées disparates, éloignées, comme il est dit ci-dessous.

de l'homme de la nature. Car cette éducation consiste précisément à ne pas oublier, à cause de soi-même, ceux avec lesquels on est en rapport, mais à en tenir compte, et à se montrer bienveillant avec eux. C'est tout aussi bien envers le public en général qu'envers les particuliers que les Français, — que ce soient des hommes d'État, ou des artistes ou des savants, — se montrent toujours, et en toutes choses pleins de déférence. Il faut cependant convenir que cette déférence pour les opinions des autres a parfois dégénéré en un effort de plaire à tout prix, même au prix de la vérité. De cet effort est né aussi l'idéal de la causerie. Mais ce que les Français considèrent comme le moyen le plus sûr de plaire à tout le monde, c'est ce qu'ils appellent *esprit*. Dans les intelligences superficielles, cet esprit se borne à combiner des représentations éloignées les unes des autres, mais chez les hommes remarquables tels que Montesquieu et Voltaire, elle prend la forme supérieure de la raison, qui consiste à unir ce que l'entendement sépare ; car la détermination essentielle de la raison réside précisément dans cette connexion. Cependant, cette forme rationnelle n'est pas encore la forme de la connaissance suivant la notion. Les pensées ingénieuses et profondes qu'on rencontre fort souvent dans les écrits de personnages, tels que ceux que nous venons de nommer, ne sont pas des développements qui sortent d'une pensée générale, de la notion de la chose, mais elles sont, pour ainsi dire, des éclairs de la pensée. La pénétration de l'entendement français se manifeste dans la clarté et dans la précision de l'expression, et cela aussi bien dans l'exposition orale que dans l'écrite. Leur langage

est soumis aux règles les plus strictes s'accorde avec arche bien déterminée (1) et avec la concision de leur ée. C'est ce qui en a fait des maîtres dans l'exposition tique et juridique. Cette pénétration de l'entendement çais, il faut aussi la reconnaître dans leur activité poli-e. Au milieu des tempêtes des passions révolutionnaires entendement s'est manifesté dans la décision avec elle ils ont poursuivi la réalisation d'un nouveau monde al contre la ligue puissante de nombreux partisans de cien ordre de choses, et ils ont parcouru successive-t, et dans leur détermination et leur opposition les extrêmes tous les moments de la nouvelle vie politique il fallait développer. Et c'est précisément en poussant que moment à la limite extrême de sa nature exclusive, car ils ont suivi chaque principe politique jusqu'à ses nières conséquences — qu'ils ont été amenés, par la ectique de la raison historique universelle (2), à un état itique où tous les moments exclusifs de la vie politique cédents apparaissent comme supprimés (3).

Quant aux Anglais, on pourrait les appeler le peuple de tuition intellectuelle. Ils reconnaissent l'élément ra-nel plutôt sous la forme de l'individuel que sous celle l'universel. C'est ce qui fait que leurs poëtes occupent rang bien plus élevé que leurs philosophes. Chez eux st l'originalité de l'individu qui se produit d'une façon narquable. Cependant leur originalité n'est pas l'ori-

(1) *Sicheren Ordnung.*

(2) *Der weltgeschichtlichen Vernunft :* la raison absolue dont la dia-tique est aussi la raison de l'histoire.

(3) Gouvernement mixte ou constitutionnel.

ginalité naturelle et naïve, mais l'originalité qui naît de la pensée et de la volonté. Ici l'individu veut toujours s'appuyer sur lui-même, et n'entrer en rapport avec l'universel que par l'intermédiaire de sa nature particulière. C'est là ce qui fait que la liberté politique se présente chez les Anglais plutôt comme un privilége, comme un droit établi que comme un droit déduit de principes généraux. Les bourgs et les comtés, en envoyant des députés au parlement, y exercent un droit qui n'est pas fondé sur des principes généraux et logiquement établis, mais sur des priviléges particuliers. L'Anglais est fier, il est vrai, de la gloire et de la liberté de son pays. Mais son orgueil national a surtout pour fondement la conscience qu'en Angleterre l'individu peut suivre sa vocation et ses penchants particuliers. A cette ténacité d'une individualité qui vise à l'universel, mais qui, dans ses rapports avec l'universel, s'appuie sur elle-même (1) se rattache le penchant pour le commerce qui prédomine chez les Anglais (2).

Que ce soit par modestie, ou parce qu'on laisse le meilleur pour le dernier, le fait est qu'en général les Allemands ne songent aux Allemands qu'en dernier lieu. Nous passons pour des penseurs profonds, mais souvent aussi pour des penseurs obscurs. Nous voulons saisir la nature intime, et la connexion nécessaire des choses, ce qui fait

(1) *An sich selber festhaltenden Individualität :* l'individualité qui s'appuie sur elle-même, qui s'attache fermement à elle-même.

(2) En effet, bien que comme moment objectif du tout, c'est-à-dire comme institution et œuvre sociale, le commerce offre un côté — une action et un résultat — général, il a cependant pour mobile l'égoïsme, le gain, l'intérêt individuel.

ue dans nos recherches scientifiques nous procédons 'une façon très-systématique. Mais il faut dire aussi à et égard que nous tombons parfois dans le formalisme 'une construction extérieure et arbitraire. Notre esprit est n général plus tourné vers le dedans que celui des utres nations européennes. Nous vivons surtout de ı vie intérieure du sentiment et de la pensée. C'est ans cette vie silencieuse, dans ce retour solitaire de l'esrit sur lui-même que nous cherchons, d'abord et avant le passer à l'action, à déterminer de la manière la plus minutieuse les règles suivant lesquelles nous croyons devoir agir, ce qui fait que nous mettons de la lenteur à nous décider, que parfois nous demeurons indécis là où il faudrait une prompte décision, et que fort souvent par le désir louable de bien faire nous n'accomplissons rien. C'est donc à juste titre qu'on appliquerait aux Allemands le mot français que *le meilleur tue le bon*. Chez nous toute action doit être justifiée par des raisons. Mais comme on peut trouver des raisons pour toutes choses (1), cette justification n'est souvent qu'un pur formalisme, où la pensée universelle du droit n'atteint pas à son développement immanent, mais elle demeure une abstraction où l'on introduit arbitrairement l'élément particulier (2). Ce formalisme s'est produit chez les Allemands dans ces protestations qu'ils ont fait entendre de loin en loin pendant des siècles, et avec lesquelles ils se sont flattés de pouvoir assu-

(1) Voy. sur ce point *Logique*, § 120-123.

(2) *Das Besondere :* les déterminations particulières qui constituent la réalité d'un être, et sans lesquelles les choses ne sont que des abstractions, que des simples formes vides de contenu.

rer certains droits politiques. Mais si les sujets ont fort peu gagné par ces protestations, ils ont bien moins encore avancé les intérêts des gouvernements. Vivant de la vie intérieure du sentiment, les Allemands ont, il est vrai, protesté volontiers de leur fidélité et de leur loyauté, mais on a pu rarement les amener à donner des preuves de cette disposition qui est comme une partie essentielle de leur nature; tandis qu'ils en ont appelé contre les princes et l'empereur aux lois générales du droit politique, dans le seul but de masquer leur répugnance à rien faire pour l'État, et cela sans que la haute opinion qu'ils ont de leur fidélité et de leur loyauté se sente moindrement ébranlée. Quoique dans la plupart des circonstances ils n'aient pas manifesté un esprit politique et un amour du pays bien actifs, ils ont cependant toujours éprouvé une soif extraordinaire pour les honneurs qui s'attachent aux positions officielles, et l'opinion s'est établie parmi eux que la charge et le titre font l'homme, et que c'est d'après les différences du titre qu'on peut mesurer l'importance des personnes et leur accorder presque toujours avec une certitude infaillible l'estime qui leur est due. Par là les Allemands ont attiré sur eux ce ridicule qui, en Europe, n'a de parallèle que dans la manie des Espagnols pour les arbres généalogiques (1).

(1) Depuis le § 392, nous avons parcouru deux moments principaux du développement de l'esprit, — le moment de l'âme naturelle, avec ses qualités également naturelles, se spécialisant dans les divers esprits naturels, les races, dont les esprits locaux ne sont que des modifications, des développements plus déterminés. — 1° L'âme naturelle constitue, d'un côté, l'immatérialité, ou, ce qui revient ici au même, l'unité concrète de la nature (§ 290), et, de l'autre, la virtualité la plus

nédiate et la plus indéterminée de l'esprit. — Elle constitue l'immalité de la nature, par cela même qu'elle contient la nature, et qu'elle son unité. C'est l'idée qui est arrivée à ce point où la matière, le ıps, l'espace, les rapports mécaniques et chimiques, et l'animalité -même ne sont plus que des moments subordonnés, — n'ont plus sens, de réalité, suivant l'expression hégélienne. Dans l'organisme mal aussi, la nature atteint à son unité. Mais dans l'organisme mal, on n'a qu'une unité imparfaite et relative. C'est l'unité de nature dans les limites de la nature, et partant, une unité extérieure, e unité où pénètre encore l'extériorité de la nature, et où l'idée :xiste pas encore en tant qu'idée, pour elle-même et dans son unité solue. C'est là, nous l'avons vu (§ 376 et suiv.), ce qui amène la mort l'animal, car l'idée qui, en tant que genre, est dans l'animal, annule nimal, et elle annule l'animal par la raison même qu'elle est dans ınimal, et que celui-ci ne saurait la contenir et la réaliser. Et la mort, ous l'avons vu aussi (§ 377), non-seulement constitue un moment né-ssaire, mais la plus haute sphère de la vie animale, cette sphère où idée s'affranchit de la nature, et où elle se produit comme genre pour ɔi, comme esprit. Mais l'esprit qu'on a ici est l'esprit qui sort de la ature, l'esprit immédiat, l'âme, et l'âme dans sa forme la plus abstraite l la plus indéterminée, c'est-à-dire l'âme naturelle. L'âme est ici âme aturelle par cela même qu'elle est à son point de départ, qu'elle ne s'est ıs encore développée, et qu'elle n'est pas encore entrée en possession sa réalité, de telle sorte qu'elle contient bien la nature, mais seule-ent en soi, virtuellement. Car si l'âme, en se développant, s'éloigne plus en plus de la nature, elle s'en éloigne en la reproduisant et en transformant dans et par sa propre réalité. Ainsi, on retrouve la na-re dans le sentiment, dans la conscience, dans l'art, et même dans la nsée, mais on l'y retrouve comme moment subordonné, comme un oment que l'esprit a annulé en se l'appropriant. Ici on n'a que la ssibilité de cette appropriation et de cette transformation, et c'est là qui constitue l'âme naturelle. Dans cet état, l'âme n'a que des qua-és, et des qualités naturelles. Elle n'a que des qualités, c'est-à-dire es déterminations abstraites et extérieures les unes aux autres (*), et

(*) Les déterminations et les rapports purement quantitatifs et qualitatifs un être constituent ses déterminations et ses rapports les plus abstraits. L'iden-ité et la différence, le tout et les parties, la cause et l'effet, etc., sont déjà les rapports plus concrets et plus profonds. Mais c'est l'idée, et l'idée spécifique d'un être qui constitue sa plus haute détermination et son unité, et qui partant non-seulement est le lien de toutes ses autres déterminations, de tous ses autres éléments, mais transforme ces éléments en les pénétrant de sa na-

des qualités naturelles, c'est-à-dire des qualités qui sont bien des qualités de l'âme, mais de l'âme dans son rapport immédiat avec la nature, rapport où elle se distingue à peine de la nature, et où elle est encore dans sa dépendance. Ces rapports ou qualités on peut les appeler qualités planétaires, sidérales, telluriques, en ce qu'elles réflètent dans l'âme la vie planétaire, sidérale, etc. Telles sont, par exemple, certaines dispositions qui se lient aux mouvements des planètes et aux changements des saisons, dispositions obscures, incertaines et indéterminées, et qui ne peuvent pas même se ramener à une sensation déterminée. — Mais, 2°, si l'âme est en rapport avec la nature en général, elle est surtout en rapport avec la terre. La terre, cette individualité concrète du système planétaire, est le siége de l'âme, comme elle est le siége des règnes végétal et animal; et de même qu'elle est la condition nécessaire, et la plus nécessaire, et la plus proche de l'existence de ces derniers, de même elle est la condition nécessaire de l'existence de l'âme. En d'autres termes, l'âme ne saurait exister sans et hors de la terre. Par conséquent, en se particularisant, ou, si l'on veut, en se déterminant comme âme particulière, l'âme doit reproduire et représenter à sa façon les différentes parties de la terre. Dans ce rapport de l'âme et de la terre, on ne doit pas considérer la terre comme si elle était le principe déterminant, et l'âme comme si elle était l'être déterminé, mais bien plutôt on doit voir dans l'âme le principe déterminant, et dans la terre le principe déterminé. Car si la nature est faite pour l'esprit, et si elle est l'instrument de l'esprit, ce sera l'esprit qui déterminera la nature dans ce rapport. Nous voulons dire que les conditions géographiques, la latitude, le climat, etc., quelque essentiels qu'ils soient pour l'existence de l'esprit et pour l'histoire en général, ne font pas l'esprit, mais que c'est bien plutôt l'esprit qui fait ces conditions, en ce sens que ces conditions sont des présuppositions de l'esprit, une matière dont l'esprit s'empare, qu'il façonne et adapte à ses fins : ce qui est vrai non-seulement des hautes sphères de l'esprit, mais aussi, bien qu'à un moindre degré, de la sphère abstraite et immédiate où nous sommes ici, c'est-à-dire de la sphère où l'esprit n'existe que comme race. Qu'est-ce

ture. Par exemple, la plante a des qualités, elle est pesante, colorée, odoriférante, etc.; les divers éléments dont elle se compose sont identiques et différents, ils sont dans un rapport d'action et de réaction, de cause et d'effet, etc. Mais tous ces éléments et tous ces rapports sont subordonnés à l'idée spécifique de la plante qui les organise, les unit et les transforme dans son unité.

e la race? Dans ces derniers temps on a beaucoup disserté sur les ces, et l'on a accordé une telle importance à cette sphère de l'esprit ar la race est bien une sphère, un moment, une détermination de sprit, et elle n'est que cela), qu'on a cru y trouver la clef de l'his-re. Mais la nation n'est pas la race, et l'histoire des nations est tout tre chose que l'histoire des races. Et cette remarque s'applique non-ulement aux divisions principales et les plus générales du genre hu-ain en races, mais à ses subdivisions, à ce que Hégel appelle esprits aux. On admettra, en effet, assez volontiers, que l'histoire des nations ropéennes, par exemple, n'est pas la simple histoire de la race à uelle elles appartiennent, — de la race caucasienne, suivant les uns, ienne, suivant les autres, — et que son contenu est tout autre que contenu abstrait et indéterminé de la race. Car, en présence des férences marquées qui distinguent ces nations, on est bien obligé de connaître que d'autres causes que la race déterminent et engendrent ar histoire. Mais lorsqu'il s'agit des subdivisions ou de ce qu'on peut peler races secondaires et dérivées, par là que ces races ont un ractère plus déterminé, et qu'elles se rapportent d'une manière directe spéciale à l'histoire des diverses nations, on ne voudra peut-être connaître dans cette histoire d'autre principe que la race. C'est ainsi e l'histoire de l'Angleterre, par exemple, serait l'histoire de la race xonne : ou bien, comme il y a plusieurs races qui se sont successive-ent établies dans ce pays, elle serait l'histoire d'un mélange de ces ces. — Mais lorsqu'on se représente ainsi l'histoire, on tombe dans erreur de ceux qui voient la plante entière dans le germe, ou qui pré-ndent expliquer les grands événements historiques par de petites causes *x parvis initiis magnæ res*), ou bien qui vont chercher l'explication de homme et de son histoire dans la forme du crâne et du squelette (*). 'erreur vient dans tous ces cas de ce qu'on ne considère pas l'objet — plante, l'homme, la nation et son histoire, — systématiquement, et ns son unité réelle et concrète, qui est l'unité de son idée. Le germe, effet, n'est qu'un moment de la plante, et le moment le plus abstrait, ce qui amène le développement du germe, c'est-à-dire sa corruption

(*) En suivant ces anthropologistes, qui ne sont que les continuateurs de all et de Lavater, il faudrait expliquer les gestes d'Alexandre, de César, de poléon, etc., ainsi que l'histoire des nations dont ces personnages sont les ats représentants, par la forme de leur charpente osseuse. La pensée est ur Cabanis une sécrétion du cerveau. Au fond, il n'y a entre la doctrine de abanis et celle de ces anthropologistes d'autre différence que la différence qui iste entre le crâne et le cerveau.

et son anéantissement, ce sont les moments plus concrets et plus réels de la plante, moments qui se distinguent du germe, et qui annulent le germe précisément parce que celui-ci n'est vis-à-vis d'eux qu'un moment subordonné. Il en est de même de la nation et de son histoire dans leur rapport avec la race, que ce soit d'ailleurs une race primitive ou dérivée, simple ou mixte. Nous voulons dire que la race n'est qu'un moment abstrait de l'esprit, et non-seulement de l'esprit national, mais de l'esprit en général. Ainsi, l'esprit national et l'esprit du monde — la pensée absolue qui est le véritable moteur de l'histoire — constituent des sphères où la race ne joue plus qu'un rôle subordonné. Et ce ne sont pas seulement ces sphères de l'esprit qui sont supérieures à la race, mais l'esprit individuel lui-même, en tant que simple esprit individuel, l'emporte sur elle (§ 400), en ce qu'elle y existe d'une façon plus concrète et plus déterminée. — Cependant vous ne pouvez nier, nous dira-t-on, que la race joue un rôle important dans l'organisation de l'esprit. Ainsi, telle race a telle aptitude que telle autre race n'a point, et par suite l'une accomplira ce que l'autre ne saurait accomplir. — Que la race joue un certain rôle dans l'histoire et dans l'esprit en général, c'est ce que nous sommes loin de contester. Tout au contraire, nous admettons qu'elle joue ce rôle, lorsque nous en faisons un moment de l'esprit. Mais ce que nous contestons, c'est qu'elle joue ce rôle prépondérant qu'on veut lui attribuer, c'est qu'elle soit en quelque sorte le facteur de l'histoire. L'eau, le fer, etc., jouent un certain rôle dans le sang, et ce sont des éléments intégrants du sang, mais ils ne font pas le sang. Il y a telle matière qui est plus apte que telle autre à recevoir et à exprimer la beauté, mais elle ne constitue pas pour cela le principe actif et spécifique de l'idéal, ou, si l'on veut, de l'œuvre d'art. On peut dire aussi de l'homme ou de la nature humaine en général qu'elle est la condition ou la possibilité de certains événements, événements que la plante, par exemple, ou l'animal ne saurait accomplir. Mais ce qui peut réellement et actuellement accomplir ces événements, ce n'est ni l'homme, ni la race en général, mais ce sont de tels hommes, et à l'égard de certains événements, il faut même dire tel homme, doué de telles aptitudes et placé dans de telles circonstances déterminées. La révolution française n'est pas l'œuvre de la race franco-celtique ou autre, mais de la nation française, et de la nation française à telle période de son existence, ce qui est bien autre chose que la race. Car cela veut dire qu'il y a des éléments, — causes, principes, besoins, ou de quelque nom qu'on les appelle, — qui sont entrés en jeu dans cette période de

toire de la France, et qui ont engendré cet événement mémorable, nents qui forment un moment, une sphère distincte et concrète de toire de la nation française et de l'idée de cette histoire, et dans elle la race se trouve enveloppée en tant que moment subordonné, me l'enfance se trouve enveloppée dans l'âge viril, et le germe se ve enveloppé dans le fruit. Ainsi la race n'est qu'une simple possité de l'esprit, et l'on peut dire qu'elle est, par rapport aux plus hautes ères de l'esprit, ce que l'être pur est aux plus hautes sphères de la ique, ou la matière pure et indéterminée est aux autres sphères de la ure. — 2° Quant à la question de savoir si les races viennent d'une le souche ou de plusieurs, Hégel la touche à peine, et il se borne à la sidérer relativement à une certaine conséquence qu'on veut tirer de r différence touchant l'inégalité des hommes (§ 394, *Zusatz*). C'est à son point de vue, c'est-à-dire au point de vue de l'idéalisme absolu, te question n'a pas d'importance. Car, en l'examinant de près, on ra qu'elle a son origine dans l'impuissance de l'entendement et de faculté représentative à saisir, ici comme ailleurs, la vraie nature choses. Se demander, en effet, s'il y a une ou plusieurs races, ou, qui revient au même, si les races, dans leur différence, peuvent se ener à une seule et même race, c'est se demander s'il y a plusieurs ngles ou s'il n'y a qu'un seul triangle, ou si le mouvement lent et mouvement rapide sont deux mouvements divers, ou un seul et même uvement, ou si l'animal à la peau blanche et l'animal à la peau re sont un seul et même animal ou des animaux différents, et ainsi utres exemples. Ce qu'il faut dire de ces choses, c'est qu'elles sont fois différentes et identiques, et que, par suite, les races viennent e viennent pas de la même souche, ce qui veut dire, en d'autres nes, que leur principe est un principe concret qui se détermine et réalise dans les différences, comme le genre se détermine et se ise dans les espèces (*). Et de même qu'ici l'unité réelle et con- e n'est ni dans le genre, ni dans les espèces, mais dans leur port, de même l'unité réelle des races et de ce qu'on appelle genre main n'est ni dans l'un ni dans l'autre des deux termes, mais dans rapport (**). — On se demande aussi, relativement aux races, s'il

*) Cf. sur ce point § 371, p. 480-483.

**) Dans le règne animal, l'unité du genre et de l'espèce que nous venons désigner par le terme rapport est en réalité l'individu, l'individu en tant animal, ou, si l'on veut, l'individualité animale qui, dans le développement l'idée de l'animal, trouve sa plus haute expression, son unité concrète, dans

§ 396.

3° L'âme s'individualise et devient sujet individuel (1). Mais ce n'est que comme individuation de la déterminabilité naturelle que cette subjectivité se présente ici à

y a eu une seule ou plusieurs créations, si, par exemple, la race américaine a été créée par un acte spécial et autre que celui qui a créé la race caucasienne. Cette question ne diffère pas au fond de la première, et si on se la pose sous cette forme, c'est qu'on a en vue certaines données ou doctrines théologiques, ou physiologiques, ou géologiques. Mais même en admettant la création — dont on parle sans s'en faire, et sans qu'on puisse s'en faire la moindre notion, — et en admettant aussi que les races ont été créées par des actes distincts, dans des temps et dans des lieux différents, il faudra toujours admettre, comme dans l'autre cas, l'unité du principe créateur, l'unité concrète, voulons-nous dire, qui embrasse les différences. Et ce principe, de quelque façon qu'on se le représente, et dans quelques circonstances géographiques, géologiques, etc., qu'on le fasse agir, est l'idée, et ne saurait être autre que l'idée (Voy. sur ce point *Philosophie de la nature*, § 340, p. 406, note 1 ; § 342, p. 2, note 1, et p. 29, note 1 ; § 346, p. 93, note 3, et § 369, p. 427, note 2).

(1) Le texte a : se spécialise (*ist vereinzelt*) *en un sujet individuel.*

l'organisme humain. L'unité des races et de ce que nous avons appelé genre humain, pour adopter une expression familière, mais qui, dans la sphère où nous sommes ici placés, n'est que l'âme purement universelle et abstraite, l'unité de cette âme et des races est l'individu en tant qu'âme, ou l'âme individuelle. Mais nous avons ici l'âme naturelle, l'âme qui sort de la nature et qui est encore dans la nature. Par conséquent, l'unité que nous pouvons avoir ici n'est qu'une unité immédiate et abstraite, où les termes demeurent encore extérieurs l'un à l'autre, et où, par suite, les races gardent leurs différences, leurs différences physiologiques et psychiques. Ainsi, si l'Africain, par exemple, sent, d'un côté, comme l'Européen, de l'autre, il garde dans la sphère de sa vie sensible ses différences locales et naturelles. Mais à mesure qu'on s'élève dans les hautes sphères de l'esprit, ces différences vont de plus en plus en disparaissant, absorbées qu'elles sont dans l'unité concrète de l'esprit. C'est ce qu'on constatera en avançant. Mais nous pouvons nous en assurer dès à présent en comparant l'individualité de l'âme naturelle avec l'esprit national et l'individualité de cet esprit. Car la nation, non-seulement peut contenir plusieurs races, mais il n'y a pas de nation dont l'esprit ne soit, comme on dit, un mélange de races, c'est-à-dire l'unité de plusieurs races.

tre considération (1). Elle est en tant que mode comenant les tempéraments, les talents et les caractères, physionomie et d'autres dispositions et idiosyncrasies s familles ou des individus.

(*Zusatz.*) Comme nous l'avons vu, l'esprit naturel se veloppe d'abord dans les différences *universelles* des pèces humaines, et parvient dans l'esprit des peuples à ne différence qui revêt la forme du *particulier*. Dans le oisième moment l'esprit naturel atteint à son *individuaon*, et il s'oppose à lui-même en tant qu'âme individuelle (2). Mais l'opposition qui se produit ici n'est pas ncore l'opposition qui fait l'essence de la conscience. ci dans l'anthropologie, c'est seulement comme déterinabilité naturelle que l'individualité de l'âme se présente notre considération.

A l'égard de l'âme individuelle, il faut d'abord remarter, qu'en elle commence la sphère de la contingence, r c'est l'universel qui seul est le nécessaire. Les âmes dividuelles se distinguent les unes des autres par un mbre infini de modifications accidentelles. Mais cette finité appartient à l'espèce de la fausse infinité. Il ne faut

(1) C'est-à-dire qu'ici on a bien une individuation ou spécialisation (*Vereinzelung*) et un sujet individuel, mais on n'a que l'individuation bjective la plus abstraite. En d'autres termes, ce qu'on a ici n'est pas ndividuation subjective concrète, telle qu'elle se produit dans la sphère la conscience, et plus encore dans celle de la pensée proprement e, mais la première et la plus simple individuation subjective de sprit naturel, de l'âme. Voy. ci-dessous *Zusatz*.

(2) C'est-à-dire en tant qu'âme individuelle, il s'oppose à lui-même n tant qu'âme universelle (races ou espèces humaines), et en tant n'âme particulière (esprits des nations). C'est cependant une opposion où les deux premiers moments se trouvent conciliés.

donc pas faire sonner trop haut l'individualité humaine; mais bien plutôt considérer comme un vain bavardage cette opinion qui veut que le maître se règle soigneusement d'après l'individualité de chacun de ses élèves, qu'il étudie cette individualité, et qu'il s'applique à la former. Le maître n'en a certes pas le temps. On tolère l'individualité de l'enfant dans le cercle de la famille; mais avec l'école commence une vie suivant l'ordre général et une règle qui s'étend à tous. Ici l'esprit doit être amené à abdiquer ce qu'il y a de particulier dans sa nature (1), à connaître et à vouloir l'universel, et à recevoir en lui la forme actuelle de l'éducation commune. C'est cette transformation de l'âme qui constitue la véritable éducation. Plus l'éducation est complète, et moins l'homme laisse pénétrer dans sa conduite l'élément particulier (2) et partant contingent. Maintenant, la particularité de l'individu offre plusieurs côtés. On y distingue le *naturel*, le *tempérament* et le *caractère*.

Par naturel on entend les dispositions naturelles, à la différence de ce que l'homme devient par sa propre activité. A ces dispositions appartiennent le *talent* et le *génie*. Ces mots expriment tous les deux une direction déterminée que l'esprit individuel reçoit de la nature. Le génie embrasse, cependant, un champ plus vaste que le talent. Celui-ci n'invente que dans les limites du particulier (3), tandis que le génie crée des genres. Mais l'un comme

(1) *Absonderlichkeiten : ses particularités.*

(2) Le texte dit : *Quelque chose qui lui est particulier.*

(3) *Bringt nur im Besondern Neues hervor : il produit seulement dans le particulier des choses nouvelles :* il applique aux choses, aux cas parti-

l'autre, par là qu'ils ne sont d'abord qu'à l'état de simples dispositions, si l'on ne veut pas les gaspiller et les corrompre, ou les voir dégénérer en une fausse originalité, doivent être façonnés suivant des règles ayant une valeur universelle. C'est par cette œuvre de formation que ces dispositions peuvent démontrer la réalité (1) de leur supériorité, de leur puissance et de leur étendue. Tant que cette œuvre n'est pas accomplie on peut se faire illusion sur la réalité du talent. On pourra croire en voyant quelqu'un s'occuper de bonne heure de peinture, par exemple, qu'il a du talent pour cet art; et cependant il se peut que cet ardeur juvénile n'aboutisse à rien. Il ne faut donc pas non plus priser le simple talent aussi haut que la raison qui s'est élevée par sa propre activité à la connaissance de sa notion, — que la pensée et la volonté qui se sont élevées à l'absolue liberté (2). Dans la philosophie le simple génie ne va pas bien loin, mais il faut qu'il se soumette à la sévère discipline de la pensée logique, et ce n'est que par cette discipline que le génie peut atteindre dans cette sphère à sa parfaite liberté. — Quant à la volonté, on ne saurait dire qu'il y ait un génie pour la vertu; car la vertu est quelque chose d'universel, et qu'on doit attendre de

iers, les principes généraux, les genres, comme dit le texte, que ouvre le génie. L'homme de talent est ingénieux, mais il n'a pas de ie.

1) *Das Daseyn : l'existence.* C'est-à-dire que c'est par le travail de nation (*durch diese Ausbildung*) que ces dispositions (*Anlagen*) peuvent éterminer, passer à l'existence et cesser d'être de simples disposi- générales, abstraites et indéterminées.

) *Als das absolute freie Denken und Wollen : que la pensée et la vo- absolument libres.*

tous les hommes. Ce n'est pas un élément qui naît avec l'individu (1), mais un élément que l'individu doit engendrer par sa propre activité. Par conséquent, les différences du naturel n'ont pas d'importance pour l'Éthique (2), et il ne pourrait être question d'elles que dans une histoire naturelle de l'esprit, si l'on peut ainsi s'exprimer (3).

Les formes diverses du talent et du génie se distinguent entre elles suivant les différentes sphères de l'esprit où elles

(1) Le texte a seulement : *nichts Angeborner :* la vertu *n'est rien d'innée.*

(2) *Tugendlehre : science de la vertu.*

(3) Parce qu'il n'y a pas à proprement parler une *science naturelle* (*Naturgeschichte*) de l'esprit, puisque l'esprit occupe une sphère supérieure à celle de la nature, et qu'il n'est esprit que parce que et autant qu'il s'affranchit de la nature, et qu'il l'idéalise.—Quant à l'autre point, savoir, qu'il n'y a pas de nature, de disposition primitive et innée pour la vertu, nous croyons qu'on ne saurait l'admettre d'une manière absolue, et que ce n'est pas là non plus la pensée de Hégel qui, comme on a pu le remarquer, emploie souvent les expressions *tout à fait, absolument vide*, etc., pour marquer plus fortement sa pensée, bien qu'il ne les entende que dans un sens limité et relatif. Et, en effet, on ne voit pas pourquoi on admettrait des germes, des dispositions primitives pour la science, pour l'art, en un mot, pour toutes choses, excepté la vertu. Ce qu'on peut dire, c'est que la vertu est plutôt une œuvre d'art qu'une œuvre naturelle, ou, si l'on veut, que les dispositions naturelles pour la vertu sont plus faibles que d'autres dispositions naturelles, et que, par conséquent, l'exercice, l'œuvre réelle et actuelle de la vertu exige une action plus marquée de l'intelligence et de la volonté. C'est en ce sens aussi qu'on dit : « on naît poëte, on devient orateur, » ou bien : « l'exercice fait la mémoire, mais il ne saurait faire le jugement ». — Ceci nous rappelle la fameuse question socratique, si la vertu peut être enseignée ; question à laquelle il faut répondre qu'elle peut être et qu'elle ne peut pas être enseignée, c'est-à-dire que l'enseignement ne saurait engendrer la vertu si les germes n'en existaient pas dans l'esprit, mais qu'en même temps la vertu ne saurait accomplir son œuvre, se réaliser, sans l'enseignement, quels qu'en soient d'ailleurs la forme et le degré.

s'exercent. Par contre, la différence des tempéraments n'offre pas un tel rapport extérieur (1). Il est difficile de dire ce qu'on entend par tempérament. Le tempérament ne se rapporte ni à la nature morale de l'action, ni au talent qui se révèle dans l'action, ni enfin à la passion qui a un contenu constant et déterminé. Par conséquent, on peut tout au plus se représenter le tempérament comme la forme et le mode général suivant lesquels l'individu (2) exerce son activité, s'objective et se comporte dans la vie réelle (3). Il suit de cette détermination que le tempérament n'a pas à l'égard de l'esprit libre cette importance qu'on lui a autrefois accordée. Dans les temps d'une haute culture, ces formes variées et contingentes de la conduite et de l'activité, et partant ces différences de tempérament vont de plus en plus en s'effaçant (4); exactement comme on voit dans ces mêmes temps paraître beaucoup plus rarement sur la scène ces caractères outrés (5) qu'on y rencontre à une époque sans culture, et qui représentent, par exemple, un personnage complétement étourdi, ou distrait jusqu'au ridicule, ou un avare sordide. Les différences qu'on a cherché à établir entre les divers tempéraments

(1) Un tel rapport, *suivant le dehors*, est l'expression du texte, c'est-à-dire que le tempérament est plutôt un moment, un état interne de l'âme, en ce qu'il n'est pas déterminé par un rapport avec le dehors, comme cela est expliqué par ce qui suit.

(2) L'individu en tant que simple individu.

(3) *Dans la réalité* (*Wirklichkeit*), dit le texte.

(4) *Verlieren sich*. Elles vont comme se perdre dans l'universel.

(5) Le texte a : *Bornirten Charaktere : caractères bornés*, et qui sont bornés parce qu'ils sont exagérés, et qu'ils représentent plutôt les accidents, les caprices, que la réalité de la nature humaine.

ont quelque chose de si indéterminé qu'on est fort embarrassé lorsqu'on veut en faire l'application à l'individu, parce que les tempéraments qu'on représente comme différant l'un de l'autre, se trouvent plus ou moins réunis en lui. Comme on sait, on a distingué quatre espèces de tempéraments, de même qu'on a distingué quatre vertus cardinales; savoir : le tempérament *cholérique*, le tempérament *sanguin*, le tempérament *phlegmatique* et le tempérament *mélancolique*. Kant en parle longuement. La différence principale de ces tempéraments consiste en ce que, ou l'homme se donne, pour ainsi dire, à son objet (1), ou qu'il se replie plutôt sur son individualité. Le premier cas a lieu chez les tempéraments sanguins et phlegmatiques, le second chez les tempéraments cholériques et mélancoliques. Le tempérament sanguin s'oublie dans l'objet, et il s'y oublie de telle façon que, par suite de sa mobilité superficielle, il se disperse dans une multitude d'objets, tandis que le phlegmatique s'attache à un seul objet. Chez les cholériques et les mélancoliques ce qui prédomine c'est, comme nous venons de l'indiquer, la concentration du sujet en lui-même (2). Mais ces deux tempéraments se distinguent aussi entre eux en ce que, dans le cholérique, c'est la mobilité, et dans le mélancolique c'est l'immobilité qui a la prépondérance; de telle façon que, sous ce rapport, le tempérament cholérique correspond au sanguin, et le tempérament mélancolique au phlegmatique.

(1) *Sich in die Sache hineinbegibt.*

(2) *Das Festhalten an der Subjectivität* : littéralement : ce qui prédomine, *c'est le s'attacher fortement à la subjectivité.*

Nous venons de remarquer que la différence des tempéraments perd de son importance à une époque où la forme et le mode de la conduite et de l'activité de l'individu sont gouvernés par la culture générale. Par contre, le caractère distingue l'homme d'une manière permanente. C'est par lui que l'individu atteint à une déterminabilité fixe de lui-même. Dans le caractère on rencontre d'abord un élément formel, l'énergie avec laquelle l'homme poursuit, sans fléchir, la réalisation de ses fins et la satisfaction de ses intérêts, et garde dans toutes ses actions un accord avec lui-même. L'homme sans caractère ne saurait sortir de son indéterminabilité, ou bien il ira d'une direction à la direction opposée. C'est donc un devoir pour l'homme que de montrer du caractère. Un homme de caractère en impose aux autres, parce que ceux-ci savent à qui ils ont affaire. Mais outre l'énergie formelle, il y a dans le caractère le contenu substantiel et général de la volonté. Ce n'est qu'en accomplissant de grandes choses que l'homme manifeste un grand caractère — un caractère qui devient comme un phare lumineux pour les autres — ainsi que ses fins. Et il faut que ses fins soient approuvées intérieurement, pour que son caractère exprime l'unité absolue du contenu et de l'activité formelle de la volonté, et qu'il possède ainsi une vérité parfaite. Lorsqu'au contraire la volonté s'attache à de simples individualités, à un objet sans contenu (1) elle n'est que l'opiniâtreté. Celle-ci n'a du caractère que la forme, elle n'en a pas le contenu. Poussée par l'opiniâtreté, par cette parodie du caractère, l'indivi-

(1) *An Gehaltlosem : à un objet sans contenu rationnel.*

dualité humaine va jusqu'à briser tout rapport avec les autres.

On a une nature plus individuelle encore dans les *idiosyncrasies* comme on les appelle, qui se manifestent dans l'homme physique tout aussi bien que dans l'homme spirituel. Tel sent les chats qui sont dans le voisinage. Tel autre est affecté d'une maladie tout à fait spéciale. En voyant une épée Jacques Ier roi d'Angleterre se sentait défaillir. Les idiosyncrasies spirituelles se rencontrent surtout chez les enfants, comme, par exemple, dans la rapidité incroyable avec laquelle certains enfants calculent de tête. Et, ce ne sont pas seulement les individus, mais des familles entières qui se distinguent plus ou moins entre elles par les formes de la déterminabilité naturelle de l'esprit dont nous venons de parler, et elles s'en distinguent surtout là où elles ne s'allient pas avec des familles étrangères, mais entre elles, ainsi qu'on a pu l'observer à Berne, par exemple, et dans plusieurs villes impériales d'Allemagne.

Après avoir dessiné les trois formes de la déterminabilité naturelle qualitative (1) de l'âme individuelle, c'est-à-dire le naturel, le tempérament et le caractère, il nous reste à indiquer la nécessité rationnelle qui fait que cette déterminabilité naturelle a justement ces trois formes, et qu'elle n'en a pas d'autres, et pourquoi on doit considérer ces formes dans l'ordre que nous venons de tracer. Nous avons commencé par le naturel, — et d'une manière plus déterminée, par le talent et le génie, — parce que dans

(1) *Qualitative*, parce qu'ici on est dans la sphère abstraite, et de simple qualité de l'esprit.

naturel la déterminabilité naturelle qualitative qui y prédomine y a la forme du simple être, d'un élément immédiat fixe, et ainsi constitué que la différenciation qu'il contient en lui-même se lie à une différence qui existe hors de lui (1). Dans le tempérament, au contraire, cette déterminabilité naturelle n'a plus une forme aussi fixe. Car, pendant que dans l'individu il y a une espèce de talent qui domine exclusivement, ou que plusieurs talents y subsistent l'un à côté de l'autre comme à l'état de juxtaposition, et sans passer l'un dans l'autre (2), un seul et même individu peut, pour ce qui concerne le tempérament, passer d'une de de ses déterminations à l'autre, sans se fixer dans aucune d'elles. Ensuite dans le tempérament, la différence de la déterminabilité naturelle en question (3) se réfléchit du rapport avec un terme existant hors de l'âme individuelle sur le dedans (4). Enfin dans le caractère nous rencon-

(1) C'est-à-dire la différence de la chose pour laquelle on est naturellement plus ou moins disposé. — Ainsi, de ces trois moments, c'est le naturel qui est le plus simple et le plus immédiat, et partant le plus fixe (*Festes*), en ce sens qu'il *est* simplement, ou, suivant le texte, a la forme d'une chose qui est simplement (*eines bloss Seyenden*), ce qui fait qu'il est plutôt déterminé qu'il ne se détermine lui-même, et qu'il attend en quelque sorte pour se déterminer et se différencier une action du dehors, c'est-à-dire du terme avec lequel il est virtuellement en rapport. Par exemple, le naturel, en tant que génie, est déterminé, développé, amené à sa forme réelle et concrète par la chose même avec lequel le génie ou le talent est en rapport, que ce soit un art ou une science, ou un autre objet quelconque.

(2) *In ihm mehrere Talente ihr ruhiges, übergangslose Bestehen neben einander haben.*

(3) Les divers tempéraments.

(4) *Auf das Innere derselben : sur le dedans de celle-ci*, de l'âme individuelle : c'est-à-dire que si dans le naturel c'est la chose (le dehors)

trons la fixité du naturel et la mobilité des déterminations du tempérament tout ensemble; nous y rencontrons le rapport suivant le dehors qui existe dans le premier, combiné avec le retour de l'âme sur elle-même (1) qui domine dans les déterminations du tempérament. La fermeté du caractère n'est pas tant une fermeté immédiate et innée, qu'une fermeté qu'on doit développer par l'action de la volonté. Il y a dans dans le caractère quelque chose de plus qu'un simple mélange des divers tempéraments. Mais on ne saurait nier, en même temps, qu'il ait un fondement naturel, et qu'il y ait des hommes qui sont plus naturellement disposés que d'autres à avoir un caractère énergique. C'est pour cette raison que nous nous sommes cru autorisé à parler du caractère dans l'anthropologie, bien que le caractère ne reçoive son plein développement que dans la sphère de l'esprit libre.

avec laquelle le naturel est en rapport, qui est l'élément déterminant et différenciateur, dans le tempérament, c'est plutôt le tempérament lui-même (le dedans) qui est l'élément déterminant. C'est ainsi que le même objet est différemment senti, déterminé par le tempérament sanguin et par le tempérament mélancolique, par exemple. C'est que ce même objet, en tant qu'objet du tempérament, en se réfléchissant sur ce dernier, est différencié, ou, si l'on veut, différemment déterminé par lui.

(1) *Insichreflectirtseyn der Seele.*

§ 397.

β) CHANGEMENTS NATURELS (1).

Dans l'âme déterminée comme individu les différences sont des changements, et des changements qui, par là que l'individu s'y maintient et y garde son unité, sont des moments de son développement (2). Comme ces différences sont des différences physiques et spirituelles qui existent dans un seul et même sujet, les déterminer ou les décrire d'une manière plus complète, ce serait anticiper sur la connaissance de l'esprit concret.

Remarque.

Ces changements sont : 1° le cours naturel des âges de la vie qui, en partant de l'*enfance*, de cet état obscur et enveloppé de l'esprit, va, à travers le développement des oppositions qu'il contient, à l'opposition formée, d'un côté, par l'universel qui est encore à l'état subjectif (3) (c'est un idéal, un produit de l'imagination, un je ne sais quoi qui

(1) *Natürliche Veränderungen :* changements, variations, transformations naturelles, c'est-à-dire des transformations telles qu'elles ont lieu dans l'âme, dans l'esprit qui est encore dans la nature. Cf. plus haut, § 391, p. 104.

(2) Ainsi on a déjà un rapport plus intime, une unité plus concrète dans les moments précédents. Car pendant que dans les races, par exemple, on a des différences séparées et extérieures l'une à l'autre, les différences se réunissent et se développent dans un seul et même sujet. Le naturel, le tempérament et le caractère lui-même ne sont, aussi, que des moments abstraits et subordonnés de cette unité. Voy. dessous, p. 169.

(3) *Subjectiven Allgemeinheit : universalité subjective*, qui est par cela une universalité abstraite.

doit être (1), une espérance), et, de l'autre côté, par l'individualité immédiate, c'est-à-dire par un monde qui ne lui correspond pas (2), ainsi que par la position (3) d'une individualité dont l'existence est incomplète et mal assise, et qui ne sait pas établir un vrai rapport entre elle et le monde; c'est la *jeunesse;* 2° l'âge où s'établit le vrai rapport, où l'on reconnaît la nécessité objective et la rationalité d'un monde réel et achevé (4), et où l'individu cherche dans les œuvres accomplies de ce monde (5) le prix et la justification de son activité, se donnant par là une réalité, un présent réel et une valeur objective; c'est

(1) *Ein Sollen : un devoir être.*

(2) Qui ne correspond pas à cette universalité. L'individualité immédiate, ce sont ici les choses et les événements divers, le monde, suivant l'autre expression, c'est-à-dire ce monde réel qui apparaît au jeune homme comme un objet étranger à son idéal abstrait, comme un objet qui ne s'est pas médiatisé avec cet idéal, et avec lequel, à son tour, cet idéal ne s'est pas médiatisé, car c'est en se médiatisant et en se compénétrant que les choses deviennent adéquates les unes aux autres.

(3) *Stellung :* position, développement, formation. La jeunesse ou le jeune homme est cette individualité ou cet universel abstrait — l'idéal de l'imagination ou de l'entendement — et le monde s'opposent et se rencontrent, mais en demeurant extérieurs l'un à l'autre, à la différence de l'enfance où il n'y a pas encore de différenciation déterminée, mais où tout est à l'état obscur et enveloppé.

(4) *Bereits vorhandenen fertigen Welt. Fertig* se dit d'un être qui se suffit à lui-même, qui possède ce qui est dans sa nature de posséder. C'est en ce sens que le monde est *fertig*, ce qui veut dire que le monde n'est pas un accident ou un composé d'accidents et d'éléments irrationnels, mais qu'il est l'œuvre de la raison, et qu'il se meut dans la raison, et que la raison vit et se meut en lui. Il est donc achevé, du moins dans ses parties essentielles, comme il est dit plus loin, p. 173.

(5) *An deren sich an-und für sich vollbringendem Werke : dans les œuvres duquel* (du monde) *qui s'accomplissent elles-mêmes, en et pour soi.* Les œuvres du monde qui ont une valeur absolue par là qu'elles sont les œuvres de la raison qui est dans le monde.

l'*âge viril*, lequel s'étend jusqu'au point où s'accomplit l'unité de l'individu et du monde objectif; unité qui, par son côté réel, aboutit à un état d'habitude où s'émousse toute activité, et, par son côté idéal (1), atteint à un état de liberté à l'égard des intérêts limités et des événements actuels et extérieurs; c'est *la vieillesse*.

(*Zusatz.*) De ce que l'âme, existant d'abord sous sa forme purement universelle, se particularise ensuite de la façon que nous avons démontrée, et se détermine enfin comme âme distincte et individuelle, il suit qu'elle entre en opposition avec son universalité interne, avec sa substance. Cette contradiction de l'individualité immédiate et de l'universalité substantielle qui est virtuellement contenue dans la première fait le fondement du processus de la vie de l'âme individuelle. C'est un processus par lequel l'individualité immédiate de l'âme est rendue adéquate à l'universel, et de son côté (2) ce dernier se réalise dans la première, et ainsi l'unité première et simple de l'âme avec elle-même s'élève à une unité médiatisée par l'opposition, ou, si l'on veut (3), l'universalité d'abord abstraite de l'âme en se développant devient une universalité concrète. Ce processus évolutif est la formation (4). Déjà la vie purement

(1) Le *côté réel*, c'est la vie, ou le cours des âges de la vie réalisé ; le *côté idéal*, c'est le moment plus concret de l'idée auquel aspire et, pour ainsi dire, touche la vieillesse, sans pouvoir y atteindre et le réaliser.

(2) *De son côté* n'est pas dans le texte.

(3) *Ou, si l'on veut*, n'est pas dans le texte.

(4) *Ist die Bildung :* est la formation de l'âme, c'est-à-dire l'âme se forme à travers cet *Entwicklungsprocess*, ce processus d'évolution. — Ainsi l'âme qui, de son universalité abstraite et interne, de son état de pure substance (substance en tant qu'âme ou substance animée), en se déterminant et en se particularisant, est devenue âme individuelle, se

animale représente virtuellement à sa façon ce processus. Mais, comme nous l'avons vu précédemment, elle est impuissante à réaliser au dedans d'elle-même le genre. Son individualité immédiate, simple, abstraite demeure toujours dans un état d'opposition avec son genre, qu'elle repousse tout aussi bien qu'elle reçoit en elle. C'est cette inaptitude à représenter le genre d'une manière complète qui fait rentrer l'être purement vivant dans son principe. Le genre se manifeste en lui comme une puissance devant laquelle il doit disparaître. Par conséquent, dans la mort de l'individu le genre atteint à une réalisation purement abstraite, à une réalisation qui est abstraite comme l'individualité de l'être purement vivant, et qui demeure hors du genre, comme le genre demeure, à son tour, hors d'elle. Ce n'est que dans l'esprit, dans la pensée, dans cet élément qui lui est homogène, que le genre atteint à sa parfaite réalisation. Dans la sphère anthropologique, au contraire, sa réalisation, par cela même qu'elle s'accomplit dans l'esprit individuel et naturel (1), présente encore la forme de la

met en opposition avec elle-même. C'est le développement de cette contradiction qui constitue le processus de formation. Dans ce processus, l'universel abstrait et immédiat, et l'individuel également abstrait et immédiat se rencontrent et se médiatisent, et forment ainsi une unité concrète, une unité qui est tout autant l'universel que l'individuel. C'est ainsi que dans la sphère logique, la substance et les accidents en développant se compénètrent et engendrent des moments plus concrets. Il va sans dire que ce développement se fait par l'addition de nouveaux éléments, de nouvelles déterminations de l'idée. C'est là un point, nous avons à peine besoin de le rappeler, qui est toujours sous-entendu, et qu'il faut avoir présent pour entendre l'exposition hégélienne.

(1) *Am natürlichen individuel Geiste : dans l'esprit individuel naturel:* expression plus exacte, car elle veut dire qu'on a bien ici une indivi-

naturalité. C'est ce qui fait qu'elle tombe dans le temps. On voit ainsi se produire une série d'états divers que l'individu comme tel parcourt ; c'est une succession de différences qui n'ont plus la fixité des différences immédiates de l'esprit naturel universel, qui dominent dans les diverses races humaines et dans les esprits nationaux, mais qui apparaissent comme des formes transitoires, et qui passent les unes dans les autres dans un seul et même individu (1).

Cette succession d'états divers est la succession des *âges de la vie*. Elle commence avec l'unité immédiate et qui n'est pas encore différenciée du genre et de l'individualité, avec la production abstraite de l'individualité immédiate, — la naissance de l'individu, — et finit avec la représentation du genre dans l'individualité, ou de celle-ci dans le genre, — avec le triomphe du genre sur l'individualité, avec la négation abstraite (2) de cette dernière, — avec la mort. Ce qui dans l'être vivant comme tel est le genre, dans l'être spirituel est la rationalité (3). Car le genre possède déjà

dualité, — une individualité spirituelle, — mais une individualité abstraite, imparfaite, une individualité qui est encore dans la nature.

(1) Voy. ci-dessus, p. 165.

(2) C'est, comme on l'a vu dans la *Philosophie de la nature*, une négation abstraite, parce que dans ce triomphe du genre sur l'individu, c'est-à-dire dans la mort, on n'a pas la négation de la négation, — l'unité concrète du genre et de l'individu.

(3) *Die Vernünftigkeit*. En effet, le genre qui n'est que simple genre, ou, si l'on veut, que genre sans conscience et sans pensée, dans l'être vivant proprement dit, est la loi, l'universel, l'idée qui existe en tant qu'idée, et qui se reconnaît comme telle dans la sphère de l'esprit. Il est la *Vernünftigkeit*, la rationalité, qu'il faut distinguer de la *Vernunft*, la raison, qui n'est qu'un moment de la rationalité (voy. § 438-489). Car

la détermination de l'universalité interne qui appartient à l'être rationnel. C'est dans cette unité du genre et de l'être rationnel que réside la raison de l'accord des phénomènes spirituels et des changements physiques qui se produisent dans le cours de l'âge. L'accord de l'élément spirituel et de l'élément physique est ici plus déterminé que dans les différences des races, où l'on ne rencontre que les différences générales et fixes de l'esprit naturel, et les différences physiques tout aussi fixes de l'espèce humaine (1), pendant qu'ici ce sont les changements déterminés de l'âme individuelle, et de sa nature corporelle (2) qui se présentent à notre considération. Il ne faut pas cependant trop chercher dans le développement physiologique de l'individu une image exacte de son développement spirituel; car l'opposition qui se produit dans ce dernier, ainsi que l'unité qui en résulte, ont une signification beaucoup plus haute que celles qui se produisent dans le premier. L'esprit manifeste son indépendance de son corps en ce qu'il peut se développer plus tôt que lui. On rencontre bien souvent chez les enfants un développement spirituel qui précède de beaucoup leur développement physique. Ceci s'applique surtout aux talents artistiques bien décidés, et plus spécialement au génie musical. Cette maturité précoce on la remarque aussi assez souvent dans la facilité

tous les moments, toutes les sphères de l'esprit sont des sphères de la rationalité, en ce que l'idée y existe et s'y reconnaît comme telle, bien que sous des formes et à des degrés différents. Sous ce rapport et en ce sens, l'âme et les divers moments de l'âme, l'enfance, par exemple, sont des déterminations aussi rationnelles que la religion, l'art, etc.

(1) Voy. ci-dessus, p. 169 et 165.

(2) *Leiblichkeit : corporéité.*

d'acquérir plusieurs connaissances, surtout dans le champ des mathématiques, comme aussi dans la faculté de raisonner suivant l'entendement (1), et cela même sur les matières religieuses et politiques. Il faut cependant reconnaître qu'en général l'intelligence ne vient pas avant les années. On peut dire en général qu'il n'y a que le talent artistique dont l'apparition précoce annonce une supériorité. Par contre, le développement précoce de l'intelligence n'a pas ordinairement été chez la plupart des enfants l'avant-coureur d'un esprit qui, à l'âge viril, ait atteint à une haute distinction.

Le processus évolutif de l'individu humain naturel se partage en une série de processus, dont la différence se fonde sur les différents rapports de l'individu avec le genre, et amène la différence de l'*enfant*, de l'*homme* et du *vieillard*. Ces différences représentent les différences de la notion. Par suite, l'enfance est le temps de l'harmonie naturelle, de l'accord du sujet avec lui-même et avec le monde; c'est le commencement sans opposition, comme la vieillesse est la fin sans opposition. Les oppositions qui peuvent se produire dans l'enfance n'ont pas d'intérêt (2). L'enfant vit dans un état d'innocence, sans douleur qui dure, dans l'amour envers ses parents et dans le sentiment d'être aimé par eux. Cette unité immédiate, qui par suite n'est pas une unité spirituelle, mais une

(1) *Verständiges Räsonnement*. C'est-à-dire la faculté de raisonner d'une façon abstraite et superficielle.

(2) *Bleiben ohne tieferes Interesse : demeurent sans intérêt plus profond;* elles ne vont pas, en quelque sorte, au delà de l'enfance, ce sont des oppositions insignifiantes, ou bien ce ne sont pas de véritables oppositions, des oppositions vraiment rationnelles.

unité purement naturelle (1) de l'individu et de son genre, et du monde en général, doit être supprimée. L'individu doit atteindre à ce point où il se pose en face de l'universel, en tant qu'objet complet qui subsiste par lui-même, qui est en et pour soi, et se saisit dans son indépendance. Mais cette indépendance, ou cette opposition (2) se produit d'abord sous une forme tout aussi exclusive, que chez l'enfant l'unité du monde subjectif et du monde objectif (3). Le jeune homme décompose l'idée qui se réalise dans le monde de façon à s'attribuer à lui-même l'élément substantiel — le vrai et le bien — qui appartient à la nature de l'idée, et à attribuer, au contraire, au monde l'élément contingent et accidentel. — Mais il ne saurait s'arrêter à cette fausse opposition; et il est bien obligé de la franchir et de s'élever à ce principe, que c'est le monde qui con-

(1) *Daher ungeistige, bloss natürliche Einheit.* Par là que dans l'enfance tout est à l'état immédiat et d'enveloppement, et qu'il n'y a pas en elle de différenciation et d'opposition déterminée, l'enfance est le moment le moins spirituel de la vie humaine, celui qui se rapproche le plus de la nature, ou, comme dit le texte, l'unité, l'harmonie de l'enfance et du monde est une harmonie *non spirituelle*, (et) *purement naturelle.*

(2) Le texte a : *mais cette indépendance, — cette opposition*, etc., voulant dire par là que l'indépendance (*Selbständigkeit*) est dans l'opposition, ou que l'opposition constitue l'indépendance. En effet, l'être vraiment indépendant n'est pas celui qui demeure hors de l'opposition, ou qui exclut l'opposition, mais bien l'être qui contient l'opposition et qui en triomphe. L'enfant est l'être humain le plus dépendant, parce qu'il ne peut pas porter l'opposition.

(3) C'est-à-dire que chez le jeune homme on rencontre bien l'opposition, mais une opposition exclusive, imparfaite, de même que chez l'enfant il y a bien une unité, mais une unité immédiate, et qui, partant, est elle aussi exclusive et imparfaite. Ainsi, ce qui est exclusif dans la jeunesse c'est l'opposition, et ce qui est exclusif dans l'enfance c'est l'unité.

stitue l'élément substantiel, et que l'individu n'est au contraire qu'un accident ; que, par suite, l'homme ne saurait trouver son véritable point d'appui et sa satisfaction véritable que dans ce monde qui se pose d'une manière permanente devant lui, et qui suit d'un pas ferme et sans se détourner son cours; et qu'il doit, par conséquent, se donner l'aptitude nécessaire et exigée par la tâche à accomplir. Parvenu à ce point, le jeune homme est devenu homme. Constitué ainsi lui-même (1), l'homme ne considère plus l'ordre moral du monde comme un ordre que lui il doit constituer le premier, mais comme un ordre qui, quant à ses moments essentiels, est solidement assis. Par suite, ce n'est pas contre les choses, mais pour elles qu'il exerce son activité (2), comme aussi c'est à ce qui est pour elles et nullement à ce qui va contre elles qu'il s'intéresse, s'élevant par là au-dessus de l'état subjectif exclusif du jeune homme au point de vue de la spiritualité objective. — La vieillesse, au contraire, est le retour à cet état où le monde n'offre plus d'intérêt (3); le vieillard a comme consumé sa vie dans le monde, et c'est précisément à cause de cette identification avec le monde, identification où s'éteint toute opposition, que s'éteignent aussi en lui toute activité et tout intérêt.

(1) *In sich selbst fertig.* Voy. ci-dessus, p. 166, note 4.

(2) *So ist er für,— nicht gegen die Sache thätig. Für die Sache,* veut dire ici, *pour la chose, en faveur et dans le sens de la chose.* Ainsi, l'homme qui reconnaît que la raison est dans le monde ne va pas à l'encontre du monde, mais il suit le cours des événements, il exerce son activité dans leur sens, et dans le but de promouvoir les intérêts du monde.

(3) *Der Rückgang zur Interesselosigkeit an der Sache.*

Nous voulons cependant déterminer d'une manière plus précise ces différences des âges de la vie que nous venons d'indiquer d'une manière générale.

L'enfance, nous pouvons la subdiviser en trois, ou, si nous voulons comprendre dans le cercle de nos considérations l'enfant avant sa naissance et lorsqu'il se confond avec la mère — en quatre degrés.

L'enfant qui n'est pas né, n'a pas encore d'individualité propre (d'individualité qui se met en rapport d'une façon particulière avec les divers objets), et qui fixe un objet extérieur dans un point déterminé de son organisme. Sa vie ressemble à celle de la plante. De même qu'il n'y a pas chez celle-ci une intussusception intermittente, mais une nutrition continue, ainsi l'enfant se nourrit d'abord par une succion continue, et ne possède pas encore une respiration qui se brise (1).

L'enfant, en naissant, passe de cet état végétatif où il se trouve dans le sein de sa mère, à la vie animale. La naissance est, par conséquent, une transformation extraordinaire. Par elle l'enfant arrive d'un état où la vie est privée de toute opposition à un état de spécialisation; il entre en rapport avec la lumière et l'air, et dans des rapports où le monde objectif en général va de plus en plus se spécialisant, et où notamment sa nourriture s'individualise. La première forme suivant laquelle l'enfant se pose comme être indépendant est la respiration, cette attraction et cette répulsion brisée du courant de l'élément aérien dans un point spécifié de son corps. Déjà dès la

(1) *Sich unterbrechendes Athmen :* une respiration intermittente, avec point d'arrêt.

naissance, l'enfant nous offre un corps presque complétement organisé. Ce qui change en lui ce ne sont que les détails (1); par exemple, le *foramen ovale*, comme on l'appelle, s'y forme plus tard. Le changement principal du corps de l'enfant est la *croissance*. Relativement à ce changement nous avons à peine besoin de rappeler que dans la vie animale en général, la croissance, à la différence de la vie végétative, n'est pas un état où l'être qui croît devient extérieur à lui-même, et se brise et se sépare de lui-même, que ce n'est pas la génération de nouvelles formations, mais un simple développement de l'organisme, un développement qui n'amène qu'une différence formelle et quantitative, laquelle s'étend tout aussi bien au degré de force qu'aux dimensions (2). Nous n'avons pas non plus besoin d'exposer longuement ce que nous avons déjà exposé à sa place dans la *Philosophie de la nature*, touchant cette perfection de l'organisme qui fait défaut à la plante et qui ne se réalise que dans l'animal, savoir, cette concentration par laquelle tous les membres sont ramenés à l'unité négative et simple de la vie, concentration qui, dans l'animal et partant aussi dans l'enfant, est le fondement du sentiment de soi. Mais nous devons insister ici sur ce point (3), que c'est dans l'homme que l'organisme animal atteint à la forme la plus parfaite. L'animal le plus parfait

(1) *Einzelner* : *le particulier*, *l'individuel*.

(2) Puisque dans l'organisme animal, et surtout dans l'organisme parfait, il n'y a pas dans la croissance une addition de nouvelles parties essentielles, la croissance se réduit à une augmentation de force et de dimensions (*extension*, dit le texte), lesquelles ne sont que des modifications quantitatives et formelles.

(3) Qui a déjà été traité dans la *Philosophie de la nature*. Voy. § 371.

ne saurait nous offrir ce corps aussi finement organisé et aussi complétement docile (1) que celui que nous rencontrons déjà dans l'enfant nouveau-né. L'enfant semble, d'abord, être placé, il est vrai, dans une bien plus grande dépendance, et être entouré d'un bien plus grand nombre de besoins que l'animal. Mais même à cet égard, il manifeste déjà une plus haute nature. Car le besoin annonce chez lui une nature récalcitrante, courroucée (2), impérieuse. Pendant que l'animal est muet, ou qu'il n'exprime sa douleur que par des gémissements, l'enfant manifeste le sentiment de ses besoins par des cris. Par cette activité idéale l'enfant se montre déjà pénétré par la certitude qu'il a le droit d'exiger du monde extérieur la satisfaction de ses besoins, — que l'indépendance du monde extérieur vis-à-vis de l'homme n'a pas de réalité (3).

Quant au développement spirituel de l'enfant dans cette première période de sa vie, on peut remarquer que l'homme n'apprend jamais davantage qu'à cette époque. L'enfant apprend d'abord peu à peu à distinguer les êtres du monde sensible. C'est ainsi que le monde extérieur devient pour lui une réalité. De la sensation il s'élève à l'intuition. D'abord il n'a que la sensation de la lumière qui lui manifeste les choses. Cette simple sensation en-

(1) *Unendlich bildsamen : infiniment docile*, qui se prête à tout, aux mille besoins de l'homme et de la raison.

(2) *Tobend : courroucée, grondeuse*, ce qui indique une nature plus complexe et plus profonde, et dont les besoins multiples ne sauraient être complétement satisfaits.

(3) *Eine nichtige sey :* est une indépendance *qui n'a point d'être*, qui s'efface devant la nature humaine, devant l'esprit. C'est, du reste, une expression que nous avons souvent rencontrée.

gage l'enfant à saisir les objets éloignés comme s'ils étaient près de lui. Mais c'est par le toucher qu'il s'oriente relativement aux distances. Il parvient ainsi à mesurer les objets par les yeux, et à éloigner de lui les choses extérieures en général. C'est à cet âge aussi que l'enfant apprend que le monde extérieur oppose une résistance.

Le passage de l'enfance à l'adolescence (1) se fait par l'activité de l'enfant qui se développe dans sa lutte avec le monde extérieur. L'enfant en acquérant le sentiment de la réalité du monde extérieur commence à devenir lui-même homme réel et à se sentir comme tel, et par là se produit en lui la tendance pratique de se chercher lui-même dans cette réalité. L'enfant est mis à même d'entrer dans ce rapport pratique en faisant des dents, en apprenant à se tenir debout, à marcher et à parler. Ce qu'il faut d'abord apprendre à cet âge, c'est à se tenir debout. C'est là un des traits caractéristiques de l'homme, et qui ne peut être produit que par sa volonté. L'homme ne reste debout qu'autant qu'il le veut. Nous tombons du moment où nous ne voulons plus rester debout. Se tenir debout est, par conséquent, l'habitude de la volonté de se tenir debout (2). En marchant, l'homme se place dans un rap-

(1) *Vom Kindes-zum Knabenalter*. Plus haut, il n'a été question que de l'enfance, tandis qu'ici Hégel place entre l'enfance et la jeunesse l'adolescence. Mais on peut dire que l'adolescence n'est qu'une extension de l'enfance, et qu'elle ne constitue pas un moment, une période distincte de la vie humaine, et que, par conséquent, si Hégel la distingue ici, c'est pour spécifier d'une manière plus marquée et plus complète le passage de l'enfance à la jeunesse. Il emploie, en effet, indistinctement les termes enfant et adolescent, comme on va le voir.

(2) Ce qui peut s'appliquer, en un certain sens, à l'animal en général, mais ce qui est vrai surtout de l'homme.

port plus libre encore avec le monde extérieur, car il supprime par là l'extériorité de l'espace et se donne lui-même son lieu (1). Mais c'est le langage qui met l'homme à même de concevoir les choses dans leur nature générale, et d'atteindre à la conscience de sa propre généralité, à la pensée du moi (2). Saisir son moi, c'est là un point de la plus haute importance dans le développement spirituel de l'enfant. C'est le point où il commence à sortir de cet état où il était comme plongé dans le monde extérieur, et à se réfléchir sur lui-même. L'enfant manifeste d'abord cette indépendance en apprenant à jouer avec les choses sensibles. Mais l'usage le plus raisonnable que les enfants puissent faire de leurs joujoux, c'est les briser. L'enfant devient adolescent lorsque ses jeux font place au travail sérieux de l'instruction. C'est ici que l'enfant commence à montrer de la curiosité, surtout pour les récits. Ce qui engage son attention, ce sont les représentations d'objets qui ne se présentent pas à lui d'une manière immédiate. Ici, le point essentiel c'est le sentiment qui s'éveille en lui de n'être pas encore ce qu'il doit être, et le vif désir de devenir ce que sont les adultes dans le cercle desquels il vit. De là naît l'esprit d'imitation si vif chez les enfants. Si, d'un côté, le sentiment de son union immédiate (3) avec les parents est le lait maternel spirituel (4), en suçant lequel l'enfant grandit, de l'autre,

(1) Cf. *Philosophie de la nature*, § 351.

(2) *Zum ausprechen des Ich : à l'expression du moi.*

(3) Le texte dit : *unité immédiate*, ce qui marque un rapport plus intime qu'union, un rapport d'identité de nature.

(4) *Die geistige Muttermilch ist :* ce n'est pas le lait maternel phy-

c'est aussi le besoin de grandir qui lui est propre, qui stimule l'enfant à grandir (1). Ce penchant spécial de l'enfant pour l'éducation est le moment immanent de toute éducation. Mais comme l'adolescent se trouve encore placé au point de vue de l'être immédiat (2), cet objet plus haut auquel il doit atteindre ne lui apparaît pas sous sa forme universelle ou de sa nature essentielle (3), mais sous la forme d'un être extérieur, individuel, sous forme d'autorité (4). C'est tel ou tel homme qui fait cet idéal qu'il

sique, ce lait qui le fait grandir physiquement, mais c'est un lait maternel spirituel, qui le fait grandir spirituellement.

(1) Ainsi l'enfant reçoit deux impulsions qui le poussent à grandir spirituellement, savoir, d'un côté, il est stimulé par l'esprit d'imitation, et de l'autre par un besoin plus profond, par ce besoin de grandir qui est comme une partie intégrante de lui-même, et qui est indépendant de toute imitation. L'esprit d'imitation est fondé sur le sentiment instinctif qu'a l'enfant de son identité avec les adultes au milieu desquels il vit, mais plus particulièrement de son identité avec ses parents ; et ce sont ses parents, et celui des parents surtout qui lui donne les soins les plus assidus, et avec lequel il a, en tant qu'enfant, les rapports les plus intimes, qui éveillent et nourrissent en lui ce sentiment. C'est cette nuance que Hégel a probablement voulu exprimer en disant que ce sentiment est le lait maternel spirituel dont se nourrit l'enfant. — L'autre besoin, l'enfant le tire de ce qu'il y a de plus intime et de plus élevé dans sa nature, c'est-à-dire de l'idée concrète de l'homme, ou, pour nous servir de l'expression plus populaire, de l'idéal de l'homme ou de l'humanité, idéal qui s'agite en lui, et le stimule à le réaliser.

(2) Car il ne s'est pas encore médiatisé avec les choses.

(3) Le texte dit : *Oder der Sache : ou de la chose*, c'est-à-dire de la chose même, ou de la chose telle qu'elle est en elle-même et dans sa nature, indépendamment de l'individu qui la représente ou qui la transmet.

(4) *Einer Autorität : d'une autorité*. En effet, l'autorité se lie toujours à un être, à un élément individuel et extérieur.

s'efforce de connaître et d'imiter. C'est de cette façon concrète (1) qu'à ce point de vue l'enfant considère sa propre essence. Par conséquent, ce que l'adolescent doit apprendre, il faut le lui présenter avec autorité, et comme reposant sur l'autorité. Car il a le sentiment que ce qu'on lui transmet lui est supérieur. Ce sentiment doit être soigneusement cultivé dans l'éducation de l'enfant; et, par suite, on doit regarder comme complétement absurde cette pédagogique qui joue avec l'enfant (2), c'est-à-dire qui veut qu'on sache présenter à l'enfant comme un jeu ce qu'il y a de sérieux dans ce qu'on lui enseigne, et qui exige que l'éducateur, au lieu de pénétrer l'élève du sérieux de son enseignement, descende au niveau de son intelligence. Le résultat que peut avoir un tel système d'éducation, c'est que l'enfant s'habitue à traiter légèrement toutes choses, et que cette habitude devienne l'habitude de toute sa vie. Mais ce résultat regrettable peut être également l'œuvre de ces pédagogues inintelligents qui stimulent constamment les enfants à raisonner, ce qui peut facilement en faire des vaniteux. On doit sans doute éveiller la pensée naturelle (3) de l'enfant. Mais il ne faut pas livrer à son intelligence inexpérimentée et frivole le sérieux de la chose.

Relativement à l'un des côtés de l'éducation, *la disci-*

(1) Comme on peut le voir, ce terme ne doit pas être entendu ici dans le sens hégélien ordinaire, mais dans le sens plus généralement adopté, et où il est aussi employé parfois par Hégel lui-même, c'est-à-dire dans le sens de sensible, de matériel, d'extérieur.

(2) *Spielende Pädagogik.*

(3) *Eigene : spéciale, propre* à l'enfant, c'est-à-dire la pensée qui est encore à l'état immédiat et enveloppé, à l'état naturel.

pline, il ne faut pas permettre à l'enfant de faire sa volonté. Pour qu'il apprenne à commander, l'enfant doit obéir. L'obéissance est le principe de toute sagesse; car c'est en obéissant que la volonté qui, ignorant encore le vrai, la réalité objective (1), et, par suite, ne pouvant en faire son but, n'est point, par cela même, une volonté indépendante et libre, mais bien plutôt une volonté esclave, c'est en obéissant, disons-nous, que cette volonté laisse pénétrer en elle la volonté rationnelle qui lui vient du dehors, et qu'elle parvient peu à peu à se l'approprier. Lorsqu'au contraire on laisse aux enfants faire leur volonté, et qu'on y ajoute par-dessus le marché la sottise de leur fournir des arguments pour raisonner sur leurs caprices, on tombe dans le pire de tous les systèmes d'éducation, et l'on fait naître chez les enfants l'habitude déplorable de ne songer qu'à leurs caprices, de n'exercer leur perspicacité que pour des fins individuelles et pour la satisfaction d'intérêts égoïstes, ce qui est la source de tous les maux. Naturellement l'enfant n'est ni bon ni mauvais, car dans le principe il ne connaît ni le bien ni le mal. Considérer comme un idéal cette innocence de l'ignorance, et désirer de s'y voir ramené, ce serait absurde. Cet état d'innocence n'a point d'importance, et dure fort peu. Car la volonté égoïste et le mal paraissent bientôt chez l'enfant. C'est par la discipline que cette volonté doit être brisée; c'est par elle que ce germe du mal doit être anéanti.

(1) *Das Objective : l'être objectif*, qui est le vrai, la raison, et qui se distingue de l'être purement subjectif, qui sont ici la volonté et la pensée irrationnelles, capricieuses de l'enfant.

Relativement à l'autre côté de l'éducation, l'*enseignement*, on doit remarquer qu'il commence d'une manière rationnelle par l'élément le plus abstrait que l'esprit de l'enfant puisse saisir, c'est-à-dire par les *lettres*. Celles-ci présupposent un degré d'abstraction auquel des peuples entiers, les Chinois, par exemple, n'ont pas atteint. Le langage, en général, est cet élément aérien, cet élément sensible et suprasensible à la fois (1) par lequel l'esprit de l'enfant, qui va en agrandissant sa sphère intellectuelle, s'élève de plus en plus au-dessus de l'être sensible et individuel à l'universel, à la pensée. Devenir apte à penser, c'est là le plus grand avantage dont on soit redevable à la première instruction. Cependant l'adolescent n'atteint qu'à la pensée représentative (2); le monde n'existe que pour sa faculté représentative. Il apprend à connaître les propriétés des êtres, les rapports du monde de la nature et du monde de l'esprit, il s'intéresse aux choses en général, mais il ne saurait les connaître dans leur connexion interne. C'est là une connaissance qui n'appartient qu'à l'âge viril. On ne saurait cependant refuser à l'ado-

(1) *Diess sinnliche-Unsinnliche : cet être sensible-non-sensible.* Le langage, en effet, en tant qu'expression la plus directe et la plus complète de la pensée, reçoit son être de la pensée, et il participe à sa nature. Il est l'être sensible intellectualisé. Voy. plus loin § 458-460. Cf. un de nos *Fragments* (en italien) intitulé : *L'idée en elle-même, et l'idée hors d'elle-même*, p. 10-20.

(2) *Vorstellenden Denken.* En général, l'adolescence est renfermée dans le cercle des représentations, des intuitions et des symboles, et ne s'élève pas à la pensée proprement dite, — pas même à la pensée générale, et suivant l'entendement.

lescent une connaissance imparfaite des choses de la nature et de l'esprit. On doit, par conséquent, rejeter comme erronée cette opinion suivant laquelle l'adolescent n'entendrait rien à la religion et au droit, et qui, par suite, veut qu'on ne l'importune pas avec ces objets, et qu'en général on ne lui remplisse pas la tête de représentations, mais qu'on se borne à lui fournir des faits proprement dits (1), et à stimuler son esprit par des objets sensibles. L'antiquité elle-même ne permettait pas aux enfants de s'arrêter longtemps aux choses sensibles. Mais l'esprit moderne s'élève d'une manière bien plus marquée que l'esprit ancien au-dessus du monde sensible, et il entre bien plus profondément que ce dernier dans l'intimité de sa propre nature. On doit donc aujourd'hui mettre en contact bien de meilleure heure qu'on ne le faisait dans les temps anciens le monde supra-sensible avec les représentations de l'enfant. C'est ce qu'accomplit l'école à un bien plus haut degré que la famille. Pour celle-ci, la valeur de l'enfant réside dans son individualité immédiate (2). L'enfant est aimé, que sa conduite soit bonne ou mauvaise (3). Dans l'école, au contraire, la nature immédiate de l'enfant n'a plus d'importance. Ici, l'enfant ne vaut que ce que valent ses œuvres. Ici, il n'est

(1) *Nicht Vorstellungen... sondern eigene Erfahrungen : non des représentations, mais des expériences* (des faits d'expérience) *proprement dites.* — Sur la représentation et la sphère de l'esprit à laquelle elle appartient, voy. plus loin, § 452.

(2) Ou, ce qui revient ici au même, *naturelle.*

(3) Et cela non-seulement parce que c'est l'amour *naturel*, et non l'amour *rationnel* qui domine dans la famille, mais parce que la famille, en tant que famille, ne saurait s'élever à la conception générale et objective du bien et du mal.

plus simplement aimé, mais il est critiqué et jugé d'après des déterminations générales, il est façonné d'après des règles fixes par l'enseignement, et il est soumis à un ordre général, ordre qui va jusqu'à défendre des choses qui, innocentes en elles-mêmes, sont défendues, parce qu'on ne saurait permettre que tous les fassent. L'école forme ainsi le passage de la famille à la société civile. L'adolescent n'a cependant avec celle-ci qu'un rapport indéterminé. Son intérêt se partage encore entre l'instruction et les jeux.

L'adolescent devient jeune homme lorsqu'avec la puberté la vie du genre (1) commence à s'éveiller en lui, et qu'elle demande à être satisfaite. En général, c'est vers le simple universel de la substance (2) que le jeune homme tourne

(1) *Das Leben der Gattung*. Nous avons laissé l'expression du texte parce que nous n'en avons pas trouvé de meilleure. Elle veut dire que le genre, le principe de la génération, qui n'était qu'à l'état immédiat et virtuel chez l'adolescent, passe ici à l'existence, se réalise. En d'autres termes, ici commence la vie actuelle et réelle du genre en tant que genre, par là que le genre commence à engendrer, ou, si l'on veut, avec la jeunesse commence la vie génératrice, qui est précisément la vie du genre. L'expression hégélienne est donc très-exacte, et, si l'on y regarde de près, on verra qu'elle est la plus exacte qu'on puisse imaginer.

(2) Le texte a : *Substantiellen Allgemeinen* : *l'universel substantiel*, l'universel en tant que simple substance. C'est une expression hégélienne que nous avons plusieurs fois rencontrée, et que Hégel reproduit sous des formes diverses en disant tantôt *le simple universel*, tantôt *la simple substance*, tantôt simplement *la substance*, et tantôt, comme ici, *l'universel substantiel*. Par ces expressions Hégel veut désigner la pensée abstraite, la pensée qui pense bien l'universel, mais l'universel abstrait et indéterminé, et non l'universel concret et déterminé ; ou bien, qui pense la substance, mais la substance abstraite, et non la substance concrète, ou, si l'on veut, l'unité de la substance et des accidents ; ou enfin, qui pense l'universel substantiel, c'est-à-dire l'universel, ou, si l'on veut, l'universalité de la substance, mais une universalité égale-

ɜs regards. L'idéal ne lui apparaît plus, comme à l'adoscent, sous une forme individuelle (1), mais il le conɔit comme un être universel indépendant de l'individu. ependant cet idéal revêt plus ou moins dans son esprit une ɪrme subjective, que ce soit l'idéal de l'amour et de amitié, ou l'idéal d'un état général du monde. Dans cette ɔrme subjective du contenu substantiel de cet idéal se rouve non-seulement son opposition avec le monde réel (2), ıais aussi le désir de faire disparaître cette opposition par ı réalisation de l'idéal. Le contenu de l'idéal inspire au ɜune homme le sentiment de la puissance de l'action; t par suite le jeune homme se croit appelé et propre à ransformer le monde, ou du moins à le remettre sur ce roit chemin dont, à son avis, il s'est écarté. L'esprit xalté du jeune homme ne voit pas que cet universel subsantiel (3) contenu dans son idéal a déjà, quant à son esence, atteint dans le monde à son développement et à sa éalisation. La réalisation de cet universel ne lui apparaît ue comme une déchéance de ce dernier; ce qui fait que ɔn idéal, ainsi que sa propre personnalité, il les conçoit ɔmme s'ils n'étaient pas reconnus par le monde. C'est nsi que se trouve brisée l'harmonie de l'enfant et du ıonde. Cette aspiration vers l'idéal fait paraître le jeune ɔmme comme doué d'un sens plus élevé et d'un plus

ent abstraite et indéterminée. Telle est aussi la pensée du jeune ɪmme.

(1) *In der Person eines Mannes : dans la personne d'un homme.*

(2) *Vorhandene Welt : le monde existant, le monde tel qu'il est.*

(3) C'est-à-dire cet universel ou cet idéal abstrait qui, par cela ême, n'est pas le vrai idéal.

grand désintéressement que l'homme occupé de ses intérêts particuliers et temporels. La vérité est cependant que ce dernier n'est plus renfermé dans des tendances particulières et dans des vues subjectives, et qu'il n'est plus exclusivement occupé de sa formation personnelle, mais qu'il est comme absorbé dans la raison de la réalité, et que c'est pour cette réalité qu'il exerce son activité. Le jeune homme arrive nécessairement à ce résultat. Son but immédiat consiste à se former lui-même, afin de se donner l'aptitude qu'exige la réalisation de son idéal. Il devient homme en s'efforçant de l'accomplir (1). Le passage de sa vie idéale à la société civile peut d'abord paraître au jeune

(1) *In dem Versuch dieser Verwirklichung wird er zum Manne : dans la recherche* (pendant qu'il cherche) *de cette réalisation* (à réaliser son idéal), *il devient homme.* — Ainsi, tandis que l'enfance est l'âge de l'harmonie immédiate et abstraite, la jeunesse est l'âge de la médiation et de l'opposition. Cette opposition est l'opposition d'un certain idéal abstrait, tel que se le représente le jeune homme, et du monde tel qu'il existe, ou, ce qui revient au même, elle est formée par deux idéaux, par l'idéal imaginé par le jeune homme, et par l'idéal tel qu'il existe et se réalise dans le monde. C'est d'un côté le bien, le vrai, etc., subjectifs, abstraits et indéterminés ; c'est, de l'autre côté, le bien, le vrai, etc., tel qu'ils se réalisent objectivement dans le cours des choses. Or, cet idéal abstrait du jeune homme, qui est lui-même plus ou moins un moment de l'idéal concret que poursuit et réalise le monde, stimule l'activité du jeune homme, et fait que pendant que le jeune homme imagine qu'il se meut dans le cercle de son idéal, il se trouve peu à peu ramené dans le cercle de la réalité et de l'idéal véritable, et qu'il passe ainsi de la jeunesse à l'âge viril. La jeunesse est aussi, et par cela même l'époque de la formation subjective et personnelle (*persönlichen Ausbildung*). Car c'est du conflit de ces deux idéaux, conflit qui n'est que la scission de l'idée concrète telle qu'elle existe dans cette sphère, c'est-à-dire dans le cours des époques de la vie, c'est, disons-nous, de ce conflit que se dégagent l'énergie et la nature entière du jeune homme, lequel se trouve ainsi préparé à accomplir l'œuvre objective et concrète de l'âge viril.

homme comme un passage douloureux à la vie du philistin (1). Ne s'étant occupé jusque-là que d'objets généraux, et ne travaillant que pour lui-même, le jeune homme qui devient homme en entrant dans la vie pratique, doit travailler pour les autres, et descendre dans les détails de la vie. Autant ce travail est demandé par la nature de la chose, car lorsqu'il faut agir, il faut aussi s'engager dans les détails, autant il peut paraître pénible au début; et l'impossibilité d'une réalisation immédiate de son idéal peut jeter l'homme (2) dans un état d'hypochondrie. Il en est peu qui échappent à cette espèce d'hypochondrie, bien que celle-ci puisse n'être pas visible chez beaucoup d'entre eux. Les effets en sont d'autant plus fâcheux que l'homme est attaqué plus tard par elle. Les natures faibles peuvent en subir l'action pendant toute leur vie. Dans cette disposition maladive, l'homme ne parvient pas à se dépouiller de sa nature subjective, il est impuissant à vaincre la répugnance qu'il éprouve pour la réalité, et il se trouve par là même placé dans un état d'impuissance relative qui se change facilement en une impuissance absolue. Si, par conséquent, l'homme ne veut pas succomber à l'épreuve, il doit reconnaître le monde comme un être qui possède une réalité propre, et qui est achevé dans ses éléments essentiels, il doit s'emparer des moyens que ce monde lui présente, et arracher à sa masse dure et compacte ce qu'il veut

(1) *Philisterleben : vie bourgeoise.*

(2) C'est-à-dire le jeune homme qui est devenu homme, mais qui ne réunit pas les conditions nécessaires pour réaliser la notion véritable de l'homme.

en avoir pour son usage. Généralement l'homme croit qu'il ne doit se prêter à cette conciliation que par nécessité. Mais en réalité cette conciliation avec le monde ne doit pas être considérée comme un rapport amené par la nécessité, mais bien comme un rapport amené par la raison. La raison, le divin possède la puissance absolue de se réaliser, et il s'est de tout temps réalisé, et il n'est pas aussi impuissant qu'il doive attendre une occasion favorable pour commencer à se réaliser. Le monde est l'être où se réalise la raison divine. Ce n'est qu'à sa surface que domine le jeu de l'accident irrationnel. Il peut donc, avec tout autant, ou, pour mieux dire, avec plus de raison que l'individu qui est parvenu à l'âge viril, avoir la prétention de posséder une nature indépendante et achevée; et, par conséquent, l'homme agira conformément à la raison en renonçant à son projet de vouloir transformer complétement le monde, et en s'efforçant, pour ainsi dire, d'enter la réalisation de ses fins personnelles et la satisfaction de ses passions et de ses intérêts sur les fins, les passions et les intérêts du monde. Même dans ces limites, il reste à son activité un champ assez vaste, assez honorable et où elle peut se déployer d'une façon originale. Car, bien que le monde soit un être achevé dans ses parties essentielles, et qu'on doive le considérer comme tel, ce n'est pas cependant un être mort et absolument immobile, mais un être qui, à l'instar du processus vital, se reproduit sans cesse et qui, en se conservant, se développe (1). C'est dans cette

(1) *Ein-indem es sich nur erhält-zugleich Fortschreitender : un être qui, pendant qu'il ne fait que se conserver, progresse aussi.*

activité à la fois conservatrice et progressive que consiste le travail de l'homme. L'on peut, par conséquent, dire, d'un côté, que l'homme ne produit que ce qui est déjà, et, d'un autre côté, que son activité doit engendrer un progrès. Cependant, le monde n'avance que par masses, et ses progrès ne sont visibles que dans une somme considérable de ses œuvres. L'homme qui, après un demi-siècle de travail, reporte ses regards en arrière, peut déjà constater un progrès. Cette vue, ainsi que la pensée que la raison est dans le monde l'affranchiront de ses craintes touchant l'anéantissement de son idéal. Ce qu'il y a de vrai dans cet idéal se conserve dans l'activité pratique, et l'homme doit travailler à ne repousser loin de lui que le faux et des abstractions vides. L'étendue et le genre de ce travail peuvent être fort divers, mais quant à sa substance, elle est la même dans toutes les affaires humaines; c'est le droit, la moralité, la religion. L'homme peut donc trouver dans toutes les sphères de son activité pratique sa satisfaction et sa dignité, lorsqu'il accomplit dans sa sphère particulière, où l'accident, ou la nécessité extérieure, ou son libre choix l'a placé, ce qu'on exige à juste titre de lui. Pour cela, il est avant tout nécessaire que le jeune homme qui arrive à l'âge viril ait terminé son éducation et ses études, et ensuite qu'il se décide à se procurer lui-même sa subsistance, par là même qu'il commence à exercer son activité au profit des autres. Ce n'est pas la simple éducation, mais bien plutôt le soin intelligent et spécial qu'il donne à ses intérêts temporels qui fait de lui un homme achevé. C'est comme les peuples qui, eux aussi, n'atteignent leur majorité que lorsqu'ils

parviennent à ce point où ils ne sont plus exclus par un gouvernement paternel, comme on l'appelle, de la direction de leurs affaires matérielles et spirituelles.

Maintenant, l'homme, en se mouvant dans la vie pratique, peut bien éprouver du mécontentement, s'attrister à l'aspect de l'état du monde et perdre l'espoir de le voir s'améliorer. Mais en dépit de cela, il entre dans des rapports objectifs qui, avec ses occupations, forment l'habitude de sa vie. Les objets dont il doit s'occuper sont bien des objets individuels, changeants, et, quant à leurs caractères particuliers (1), plus ou moins, nouveaux, mais ces individualités contiennent en même temps un élément universel, une règle, quelque chose qui est conforme à la loi. Et plus l'homme exerce son activité dans la sphère de ses affaires, plus cet élément général va en se dégageant de tout élément particulier. L'homme finit ainsi par trouver sa complète satisfaction dans sa profession, et à identifier sa vie avec elle. Ce qu'il y a d'essentiel dans tous les objets que renferme la sphère de ses occupations lui devient ainsi familier, et c'est seulement l'individuel, l'inessentiel qui peut, de temps à autre, contenir quelque chose de nouveau pour lui. Mais par cela même que son activité est devenue si complétement conforme avec ses occupations qu'elle ne rencontre plus d'obstacle dans leur objet, et qu'elle se trouve complétement façonnée, par cela même la vie s'éteint en elle ; car avec l'opposition du sujet et de l'objet disparaît l'intérêt que ce dernier éveille dans le premier. C'est ainsi que par l'habitude de sa vie spirituelle comme

(1) *Ihrer Eigenthümlichkeit : leur particularité.*

par l'affaiblissement de son organisme, l'homme passe de l'âge viril à la vieillesse.

Le vieillard vit sans intérêt déterminé, parce qu'il a abandonné l'espoir de pouvoir réaliser l'idéal qu'il a nourri autrefois, que l'avenir en général ne paraît lui annoncer rien de nouveau, et qu'il croit, au contraire, de tout ce qui peut s'offrir à lui de nouveau en connaître le principe général et essentiel. La pensée du vieillard est ainsi exclusivement tournée vers ce principe général, et vers le passé auquel il doit la connaissance de ce principe. Mais en vivant dans les souvenirs du passé et dans l'élément substantiel (1), il perd la mémoire des événements individuels du présent, et des produits de la volonté (2), des noms, par exemple, tandis qu'il retient avec ténacité les sages enseignements de l'expérience, enseignements qu'il se croit obligé d'inculquer à la jeunesse. Mais cette sagesse,— cette absorption complète de l'activité subjective dans son objet — ramène le vieillard à l'indifférence de l'enfance (3)

(1) C'est-à-dire général et abstrait.

(2) *Das Einzelne der Gegenwart, und das Willkürliche :* littéralement : *l'être individuel, particulier du présent, et l'être arbitraire.* Cependant les termes *arbitre* et *arbitraire* ne rendent pas exactement *Willkürliche. Willkürliche* exprime ce moment de la volonté ou activité pratique, qui se réalise dans les choses et les événements particuliers et contingents, et qui est, lui aussi, un moment essentiel et nécessaire du tout. Ce qui montre aussi la finité de la vieillesse, laquelle est finie non-seulement parce que son idéal est fini (c'est un idéal qui est plutôt dans le passé, et qui, en outre, est renfermé dans le cercle limité de la profession et des habitudes au milieu desquelles s'est écoulée la vie), mais par cela même que le vieillard se retire du présent, et ne vit plus de la vie actuelle du monde.

(3) *Diess leblose vollkommene Zusammengegangenseyn der subjectiven-*

de la même manière que l'activité de son organisme, qui est elle aussi devenue une habitude immobile (1), aboutit à la négation abstraite de l'individualité vivante, à la mort.

C'est ainsi que le cours des âges de la vie humaine forme un ensemble de changements déterminé par la notion, changements qui sont engendrés par le processus du genre avec l'individu.

Ici aussi nous ne pouvions parler d'une manière déterminée du cours des âges de l'individu humain qu'en anticipant — comme nous l'avons fait précédemment lorsque nous avons marqué les différences des races humaines et les caractères de l'esprit national — sur une connaissance qui n'appartient pas à l'anthropologie, sur la connaissance de l'esprit concret (car c'est cet esprit qui entre dans ce processus évolutif des âges) et en faisant usage de cette

Thätigkeit mit ihrer Welt, fürht zur gegensatzlosen Kindheit..... zurück, etc.: c'est-à-dire que l'activité subjective du vieillard va s'éteindre (*Zusammengeht*, s'absorbe, s'identifie) dans son objet, dans son monde, comme dit le texte, c'est-à-dire dans le monde où elle s'est exercée, qu'elle a façonné et par lequel elle a été façonnée, à son tour, ce qui ramène un état d'indifférence, d'absence d'opposition semblable à celui de l'enfance. Nous disons semblable, car il ne faudrait pas se représenter la vieillesse comme un retour à l'enfance. La vieillesse est bien un moment immédiat en ce sens que l'opposition y a disparu, mais c'est un moment immédiat concret, plus concret que l'enfance, et qui contient non-seulement l'enfance, mais la vie entière. C'est comme le germe et le fruit. Le fruit ramène le germe, et de même que le germe, en tant que germe, n'est pas encore entré dans l'opposition, de même l'opposition cesse dans le fruit, car la plante y est arrivée à sa maturité, à son repos. Cependant le fruit n'est pas le germe, mais le germe n'est dans le fruit que comme élément subordonné.

(1) *Processlosen : sans processus.*

connaissance pour déterminer les différences des diverses sphères de ce processus (1).

(1) Comme on a pu le voir, l'intelligence de ce paragraphe présente de nombreuses difficultés, dont la principale est de déterminer l'idée dont il est question, ou, si l'on veut, de fixer les limites de ce moment de l'idée qui constitue le cours des âges de la vie (*Verlauf der Lebensalter*). C'est à cette difficulté que fait ici allusion Hégel, comme il y a fait allusion précédemment et à plusieurs reprises. Car, par suite de la nature concrète et une de l'esprit, ces divers moments y sont si intimement unis qu'il est fort difficile de les séparer, outre qu'on y voit reparaître des moments subordonnés, et qu'on a déjà traversés. C'est ainsi qu'on y retrouve, d'un côté, les moments de l'animalité, la croissance, la vieillesse, la mort, etc., tandis que l'on voit déjà paraître, d'un autre côté, des moments plus concrets de l'esprit, et non-seulement de l'esprit subjectif, de la conscience, par exemple, mais de l'esprit objectif, tels que l'état, et le monde en général. L'essentiel est, par conséquent, ici, comme ailleurs, et toujours, de saisir la détermination spéciale et actuelle de l'idée au milieu des éléments divers qui viennent s'y rencontrer, et qui en cachent le caractère et l'action spécifiques. Les explications dans lesquelles nous allons entrer auront surtout pour but d'éclaircir ce point, en faisant en même temps ressortir la difficulté de la question, ainsi que la justesse et la profondeur de la pensée hégélienne. Nous partons, bien entendu, dans ces considérations de la supposition que le lecteur connaît la philosophie de la nature, et surtout la dernière partie qui traite de l'animal. Cette connaissance est indispensable pour l'intelligence de ces considérations, ainsi que du paragraphe entier. — Et d'abord, il faut entendre comment le cours des âges tel qu'il se produit ici n'est pas le simple cours de la vie animale, mais le cours de la vie de l'âme qui présuppose la vie animale, et qui, par suite, la dépasse et la contient comme un moment subordonné. En effet, la jeunesse et la vieillesse qu'on a ici ne sont pas la jeunesse et la vieillesse de l'organisme animal, mais la jeunesse et la vieillesse de l'âme en tant qu'âme. Il y a, il est vrai, dans le jeune homme un état et une forme organiques qui coïncident plus ou moins avec son âge, mais son âge a des aptitudes, des penchants moraux et intellectuels distinctifs qui sont autres que cet état et cette forme. Et il en est de même de la virilité et de la vieillesse. Mais si le cours des âges se distingue, d'un côté, du développement de la vie animale et des périodes de ce déve-

loppement, il se distingue aussi, d'un autre côté, des sphères ultérieures et plus concrètes de l'esprit, de la conscience, par exemple, ou de l'esprit national, ou de la pensée. On parle de la jeunesse et de la vieillesse des nations. Mais ce n'est que par analogie qu'on désigne par ces noms le cours de leur existence. C'est de la même manière qu'on compare la jeunesse au printemps, et la vieillesse à l'hiver. On a là, en effet, des moments, mais des moments divers d'une seule et même idée, d'un seul et même système. Car on peut dire que la même idée qui fait la jeunesse des saisons, fait aussi la jeunesse de l'âme individuelle, et la jeunesse de l'esprit national. Mais si c'est la même idée, c'est la même idée qui se développe en se différenciant dans les sphères diverses de son existence. Ainsi, le cours des âges de l'âme naturelle diffère des périodes du développement de l'esprit national. Les causes — le contenu idéal — qui font la jeunesse et la vieillesse de l'individu ne sont pas celles qui font la jeunesse et la vieillesse de la nation, et réciproquement; et l'âme naturelle parcourt les phases diverses de son existence, que la nation se trouve dans sa période de croissance et de virilité, ou dans sa période de décroissance et de vieillesse. Il en est de même, et à plus forte raison, de la pensée. La jeunesse et la vieillesse sont des catégories qui n'ont plus de sens à l'égard de la pensée; elles n'ont pas plus de sens, que n'en ont le blanc et le noir, l'avant et l'après, etc.; car la pensée est immortelle et éternelle, comme elle est aussi l'unité absolue du blanc et du noir, de l'avant et de l'après, etc. On ne doit pas dire de la vieillesse qu'elle est l'impuissance de la pensée, mais bien qu'elle est impuissante à penser, ou à porter la pensée. L'homme politique et le philosophe, par exemple, peuvent vieillir, et ils vieillissent en effet, mais ils ne vieillissent pas en tant qu'homme politique et en tant que philosophe : ou, ce qui revient au même, ce qui les fait vieillir, ce n'est pas l'esprit national et l'esprit philosophique, mais c'est l'esprit tel qu'il existe dans le cours des âges de l'âme individuelle. Nous ferons aussi remarquer qu'en rapprochant des sphères aussi éloignées que l'esprit national ou la pensée et les périodes de la vie, et en indiquant leurs différences, nous avons cru pouvoir rendre plus sensible le point que nous voulions établir. Mais en réalité, ce n'est pas seulement l'esprit national, ou la pensée, ou bien encore la conscience, l'entendement, etc., qui constituent des sphères plus hautes que le cours des âges de la vie. La sensation elle-même est déjà un moment plus concret que ce dernier, comme on le verra dans la suite. — Maintenant, on pourra se demander, d'abord pourquoi ce développement de l'âme a-t-il

lieu, et ensuite pourquoi va-t-il de l'enfance à la vieillesse, et est-il renfermé dans ces limites? A la première question, on peut répondre d'une manière générale que l'âme se développe précisément parce qu'elle est l'âme, c'est-à-dire parce que la nature entre comme un moment intégrant dans son essence. Car partout où pénètre la nature, sous quelque forme qu'elle y pénètre, il y a nécessairement mouvement et développement. C'est ce qui fait qu'il y a développement non-seulement dans l'âme, mais dans les sphères les plus hautes de l'esprit, celles que l'état et la religion. Car bien que la nature soit plus complétement soumise et transformée dans ces sphères que dans l'âme, elle n'en est pas moins un moment essentiel, et qui à ce titre doit y jouer un rôle, et pour ainsi dire, y faire valoir ses droits. Ainsi tout se meut dans la sphère de l'esprit, tout excepté l'esprit, la pensée, l'idée absolue. Car c'est elle qui meut toutes choses. Mais si tout se meut et se développe dans l'esprit, tout ne se développe pas de la même manière. L'esprit national, par exemple, se développe comme l'esprit religieux, et leurs développements passent par des phases analogues, mais en même temps ils diffèrent, et ils diffèrent parce que leur contenu diffère. En d'autres termes, le développement de chaque moment de l'esprit est déterminé par l'idée spéciale de ce moment, et, par conséquent, le développement de l'âme individuelle, telle qu'elle est ici, c'est-à-dire dans les périodes de la vie, n'est que le développement de l'idée — forme et contenu — telle qu'elle existe dans ce moment. Et, en effet, ce qu'on a ici, c'est l'âme naturelle individuelle, et l'âme naturelle individuelle d'une individualité immédiate. Dans le moi, et plus encore, dans l'état, ou dans la conscience religieuse on a aussi des individualités, mais des individualités médiates et concrètes, c'est-à-dire des individualités qui enveloppent l'universel, et où l'idée existe en tant qu'idée. Ici, au contraire, on n'a qu'une individualité abstraite et immédiate, la première individualité de l'âme, où il n'y a pas même l'universel de la sensation. Car sentir et vieillir ou être jeune sont choses différentes, et la sensation constitue déjà une sphère plus haute que les âges de la vie. Or, c'est là ce qui détermine la nature et les limites de ce développement. L'âme naturelle individuelle est, en effet, cette âme qui, si, d'un côté, elle est l'esprit, de l'autre, est encore la nature — *Naturseele*, comme dit le texte — et cela parce qu'en elle la nature et l'esprit sont encore dans une union immédiate, ou, ce qui revient au même, parce que l'esprit ne s'y est pas encore affranchi de la nature en se médiatisant avec elle, et que l'esprit comme tel, l'es-

prit qui se sent et se sait lui-même n'est en elle que virtuellement, et que, par suite, ses développements ne sont pas des *développements spirituels*, mais, strictement parlant, de simples *changements naturels*, ce ne sont pas des développements tels que les développements de la conscience, de l'entendement, de la raison, etc.; mais ce sont des changements analogues à ceux qui ont lieu dans la nature en général, et plus particulièrement dans la nature végétale et animale. C'est la dialectique de la génération, de la croissance et de la décroissance, de la vie et de la mort qui domine encore ici. L'âme individuelle doit naître et périr, elle doit aller de la jeunesse à la vieillesse, par cela même qu'elle est l'âme individuelle, l'âme qui ne s'est pas encore élevée à l'universel, et dont le contenu est par cela même un contenu abstrait et limité, limité non par le temps et par l'espace, mais dans le temps et dans l'espace. Car il ne faut pas dire que c'est le temps et l'espace qui limitent les êtres, mais que ce sont les êtres qui se posent leur temps et leur espace, et qui les limitent suivant leur nature spéciale. L'esprit national, par exemple, est lui aussi dans le temps et dans l'espace. Il n'y est pas cependant de la même manière que l'âme individuelle. Car non-seulement son organisme diffère de l'organisme de l'âme individuelle, mais il embrasse un plus vaste espace et une plus longue durée. Or cela vient de ce que l'esprit national se pose son temps et son espace autrement que ne se les pose l'âme individuelle, ce qui veut dire que son contenu est autre que le contenu de cette dernière, que c'est, comme on le verra à sa place, un contenu concret et où l'idée a atteint à un degré plus élevé de son existence, et où elle s'est rapprochée d'elle-même en tant qu'idée éternelle et absolue. Ainsi, la limitation de l'âme individuelle dans le temps, la brièveté de la vie humaine découle de son idée, de sa naturalité. Ses phases, nous le disons encore, ne sont que des changements naturels, c'est-à-dire des changements où la conscience, la volonté, la pensée, ne jouent aucun rôle. Que la jeunesse ou la vieillesse pense ou ne pense pas, et même qu'elle sente ou ne sente pas, ou qu'elle pense ou sente de telle façon ou de telle autre, cela ne fera pas qu'elle ne soit la jeunesse ou la vieillesse. L'âme individuelle serait plongée dans le somnambulisme pendant le cours entier de la vie qu'elle n'en traverserait pas moins les mêmes phases. Cela fait aussi qu'il n'y a pas de développement proprement dit dans cette sphère. Le vieillard d'aujourd'hui est, en tant que vieillard, le vieillard d'hier et le vieillard de tous les temps et de tous les pays. Et ainsi, l'on peut dire que l'âme

§ 398.

(1). Le moment de l'opposition réelle de l'individu avec lui-même, opposition où l'individu se cherche et se retrouve dans un autre individu, c'est le rapport des sexes, lequel constitue une différence naturelle (2), différence constituée, d'une part, par la subjectivité qui demeure identique avec elle-même dans la sensation de la moralité (3), de l'amour, etc., et qui ne va pas jusqu'à l'extrême universel, à la finalité, à l'état, à la science, à l'art, etc., et, d'autre part, par l'activité qui engendre dans l'individu l'opposition des intérêts généraux et objectifs, et de l'existence actuelle,— de sa propre existence et de l'existence des choses temporelles et extérieures (4), — et réalise ainsi une pre-

individuelle va de la jeunesse à la vieillesse, comme elle va du sommeil à la veille, deux moments, du reste, qui appartiennent à la sphère des changements naturels, comme on va le voir dans les paragraphes suivants.

(1) C'est-à-dire le premier moment des changements naturels, c'est le cours des âges, et le second c'est le moment, etc.

(2) *Ein Naturunterschied :* c'est-à-dire une différence non de la nature, ou appartenant à la sphère de la nature, mais une différence de l'âme-nature, de l'âme ou de l'esprit naturel.

(3) *Empfindung der Sittlichkeit :* avec plus de précision : *sensation de la vie sociale, ou de la vie commune dans la société civile.*

(4) *Die sich im Individuum zum Gegansatze allgemeiner, objectiver Interessen gegen die vorhandene, seine eigene und die äusserlich-weltliche Existenz spannt :* littéralement : l'activité *qui, dans l'individu, se tend* (produit la tension, l'opposition) *dans l'opposition des intérêts généraux, objectifs contre* (et de) *l'existence actuelle, sa propre existence* (l'existence de l'individu lui-même) *et l'existence extérieurement mondaine*, c'est-à-dire les choses extérieures, contingentes et qui constituent la réalité actuelle (c'est ici le sens de l'expression *die vorhandene*), soit celles qui se rapportent à l'individu lui-même, soit

mière identification de ces deux moments, du moment universel et de ce dernier. Le rapport des sexes atteint dans la famille à sa signification et à sa détermination spirituelles et morales (1).

celles qui se rapportent à la société et au monde en général. L'expression *äusserlich-weltliche* est employée par opposition à l'autre, *intérêts généraux et objectifs*, lesquels constituent eux aussi un moment de la réalité du monde, mais un moment interne et substantiel. Il va sans dire que le vrai est dans l'unité des deux moments, comme l'indique le reste de la phrase.

(1) *Geistige und sittliche :* c'est-à-dire la signification qu'il acquiert dans la sphère de l'esprit proprement dit (Voy. § 441) dans ce degré de l'esprit qui constitue la *Sittlichkeit*, la vie politique et sociale (§ 514). — Ainsi, l'on a de nouveau le rapport des sexes, mais on ne l'a ici ni tel qu'il existe dans un moment passé et plus abstrait, dans la vie purement animale, ni dans un moment ultérieur et plus concret, dans la famille. Dans la vie purement physiologique et animale, le rapport des sexes, quelle qu'en soit d'ailleurs la forme, ne va pas au delà de la génération. Les deux individus, ou les deux sexes ne s'unissent que pour engendrer. Le principe déterminant et spécifique est ici simplement l'idée en tant que genre. La conscience, la moralité, l'état, etc., sont des déterminations qui ne se produisent pas encore dans la génération animale, et qui appartiennent à une sphère plus élevée de l'esprit. Maintenant dans la famille aussi on a de nouveau le rapport des sexes. Mais le rapport des sexes, en tant que moment de la génération animale, n'est plus dans la famille qu'un moment subordonné. L'objet propre de la famille n'est pas la propagation de l'espèce — l'espèce peut se propager et se propage en dehors de la famille — mais la propagation de l'espèce dans et pour la famille, et suivant tout ce qui constitue la nature spéciale de la famille, comme moment de la vie sociale et politique (Voy. § 519 et suiv.). — Maintenant entre le rapport des sexes, tel qu'il se produit dans la génération animale, et le rapport des sexes, tel qu'il se produit dans la famille, vient se placer le rapport des sexes en tant que moment des changements naturels de l'âme. C'est un rapport plus concret que le premier et qui contient le premier, mais plus abstrait que le second, et qui n'est vis-à-vis du second qu'une présupposition. En effet, ce qu'on a ici ce n'est plus

§ 399.

3). (1) La différenciation de l'individualité, en tant qu'individualité qui est pour soi, s'opposant à elle-même en tant qu'individualité qui est simplement, amène un

la simple unité des deux sexes dans le genre en tant que principe de la génération, mais deux âmes où la génération animale n'est plus qu'un moment subordonné, et qui commencent à s'unir dans l'unité de l'amour et de la vie commune. Ce n'est pas encore l'amour tel qu'il existe dans les sphères plus hautes de l'esprit — l'amour dans la famille, ou l'amour de la patrie, de l'idéal, de la science, etc.; mais c'est l'amour dans sa forme la plus élémentaire, ou, pour nous servir d'une expression plus familière, autant que cette expression peut rendre ce moment de l'idée, c'est l'amour vulgaire et plébéien.—L'amour aveugle, la *Venus vagivaga**. Il en est de même de la *Sittlichkeit*, de la vie commune naturelle. Car ce n'est ni l'état ni la famille qu'on a ici, mais la vie commune, dont la base, c'est-à-dire le moment le plus abstrait, est le rapport des sexes. En d'autres termes, ce qu'on a ici, c'est le premier moment, la première apparition, ou, suivant le texte, la simple sensation de l'amour et de la vie commune. Une âme, non en tant que conscience, ou en tant qu'âme individuelle dans la famille, dans l'état, etc.; mais en tant qu'âme naturelle et sexuelle, se sent (**) et vit dans une autre âme, et en se sentant, et en vivant dans une autre âme, elle se sent en elle-même et vit en elle-même. Ici, on n'a plus l'idée qui en tant que simple genre engendre dans la sphère de la nature, mais l'idée qui en tant que âme et amour naturels commence à engendrer dans la sphère de l'esprit. —Nous ferons observer que le second membre de la phrase, en partant des mots : *et d'autre part par l'activité*, etc., se rapporte à la famille. Si Hégel rapproche le rapport des sexes qui se produit ici de celui qui a lieu dans la famille, et qu'il anticipe ainsi sur un moment ultérieur de l'esprit, c'est qu'il a voulu rendre plus sensibles la différence et les limites du premier.

(1) Troisième moment des changements naturels.

(*) Cf. sur ce point *le Phèdre*.

(**) Nous disons *se sent* pour rendre plus sensible notre pensée, mais, en réalité, il n'y a pas encore ici de sensation proprement dite. Ce qu'il y a, c'est un rapport aveugle et *insensible* des deux sexes.

jugement immédiat qui constitue le réveil de l'âme, réveil qui se produit d'abord comme déterminabilité naturelle et comme état en face d'un autre état où sa vie naturelle est enveloppée en elle-même, — le sommeil (1). La veille ne se distingue pas du sommeil seulement pour nous, ou d'une façon extérieure, mais elle est le jugement de l'âme individuelle dont l'être-pour-soi constitue pour elle le rapport de cette détermination avec son être (2); c'est l'acte par lequel elle se différencie de sa généralité indéterminée (3). C'est à la veille qu'appartient en général

(1) Le texte a : *Das unterscheiden der Individualitat als für-sich seyenden, gegen sich als nur seyende, als unmittelbares Urtheil ist das Erwachen der Seele, welches ihrem in sich verschlossenen Naturleben zunächst als Naturbestimmtheit und Zustand, einem Zustande, dem Schlafe gegenübertritt.* Littéralement : *Le différencier de l'individualité, en tant qu'étant pour soi, contre elle-même, en tant qu'étant seulement, est, en tant que jugement immédiat, le s'éveiller* (le réveil) *de l'âme, lequel se produit d'abord en tant que déterminabilité naturelle et état en opposition avec sa vie naturelle, enfermée en elle-même, un état* (qui est aussi un état), *le sommeil :* c'est-à-dire l'âme individuelle se différencie en âme immédiate, en âme qui *est* simplement, et en âme qui est pour soi, lequel être-pour-soi est ici le réveil. C'est là un jugement, — une division ou différenciation, — immédiat où l'âme dont la vie naturelle est encore enfermée en elle-même, est encore plongée dans la nature, — le sommeil, — commence à être pour soi, pour elle-même, c'est-à-dire commence à se dégager de la nature. C'est là ce que veut exprimer le mot *d'abord*, car on n'a encore ici ni la conscience, ni même la sensation, mais le premier moment où l'âme se détache de la nature et se pose comme âme pour soi et dans son indépendance. Et c'est là le réveil ou, pour mieux dire, l'éveil. Sur le mot jugement, cf. plus loin, § 400, *Zuzatz*.

(2) *De cette détermination*, c'est-à-dire de la détermination de l'être-pour-soi de l'âme dans son rapport ou opposition avec son simple être.

(3) Le texte a : *Das Unterscheiden ihrer selbst von ihrer noch ununterschiedenen Allgemeinheit : Le différencier d'elle-même de sa généralité encore non différenciée.*

l'activité rationnelle et réfléchie (1) de l'esprit qui différencie les êtres, et qui est pour soi. L'œuvre du sommeil consiste à réparer les forces de cette activité, et à les réparer non en tant que repos purement négatif de cette activité, mais en ramenant cette dernière du monde des déterminabilités, où elle se trouvait comme dispersée et fixée dans les choses individuelles, à l'essence universelle de la subjectivité où résident la substance de ces déterminabilités et leur puissance absolue (2).

(1) *Selbstbewusste und vernünftige Thatigkeit :* activité de la conscience et de la raison.

(2) Dans le jour et dans la veille, l'âme dépense ses forces, et elle les dépense en les exerçant et en les réalisant dans les diverses sphères de son activité, dans ses diverses déterminabilités, comme dit le texte. Dans la nuit et dans le sommeil, elle répare ses forces. Mais comment les répare-t-elle, et comment peut-elle les réparer? On dit qu'elle les répare par le repos. Mais le repos n'est pas le sommeil, et lors même qu'on admettrait que le sommeil est une espèce particulière de repos, il faudra toujours dire quelle est cette espèce, et comment elle répare ces forces. Or, si le sommeil est un repos, ce ne peut pas être un repos purement négatif, suivant le texte, c'est-à-dire un repos purement passif et inerte, mais un repos actif. Seulement son activité est opposée à l'activité de la veille. Maintenant, si l'on compare la force et ses déterminations diverses, par exemple, ou bien la substance et ses modes, on verra que la force ou la substance est la puissance, c'est-à-dire la possibilité absolue de ces déterminations ou de ces modes, et que ces déterminations ou ces modes constituent les sphères, les moments divers où la force, ou la substance se réalise, qu'ils constituent, en d'autres termes, des moments de sa réalité concrète. Ce qui ne veut pas dire que l'activité parfaite, — l'acte, l'idée concrète, — est dans ces déterminations ou dans ces modes, mais seulement que la simple force ou la simple substance n'est qu'un moment abstrait, une simple possibilité sans ces derniers, et que, par conséquent, l'idée concrète et l'activité parfaite est dans leur unité. C'est ainsi qu'il faut entendre ce passage. Le sommeil et la veille sont deux états également, mais différemment actifs. Dans la veille, l'activité de l'âme est une activité déterminée, en ce sens qu'elle s'exerce et, pour

Remarque.

La différence de la veille et du sommeil est une de ces questions faites, comme on dit, pour embarrasser (1) qu'on pose à la philosophie. Napoléon en visitant l'Université de Pavie, adressa cette question dans la classe d'idéologie. La déterminabilité qui se produit dans ce paragraphe est une déterminabilité abstraite, en ce qu'elle ne considère d'abord la veille que comme un état naturel, où l'élément spirituel se trouve bien contenu, mais implicitement, c'est-à-dire comme élément qui n'a pas encore atteint à l'exis-

ainsi dire, se répand dans des sphères et dans des objets divers. Dans le sommeil, au contraire, l'activité de l'âme est une activité indéterminée en ce sens que l'âme va se retremper dans l'*essence générale de la subjectivité, où résident la substance de ces déterminabilités et leur puissance absolue.* Ainsi dans la veille, l'âme voit et entend, par exemple, et se met en rapport avec les objets de la vue et de l'ouïe, comme, à leur tour, ces objets se mettent en rapport avec elle. Dans le sommeil, au contraire, elle se retrempe dans l'essence, c'est-à-dire dans les possibilités abstraites de ces déterminabilités; car ces possibilités sont des moments essentiels et actifs de la vision, du toucher, etc., qui ont lieu dans la veille. Par exemple, l'âme ne voit point dans le sommeil. Or, c'est précisément cette absence de vision, ce non-voir qui, plaçant l'âme dans la sphère des possibilités de la vision, répare ses forces visuelles et la met à même de voir. C'est, en quelque sorte, comme la flamme qui ne brûle, ou qui, pour mieux dire, n'est la flamme qu'à la condition de la présence de sa possibilité, le combustible. Ainsi, le sommeil est un repos actif qui rend ses forces à l'âme, en la plaçant dans le champ de ses possibilités; ce qui montre que l'activité concrète de l'âme en tant qu'âme, et telle qu'elle existe dans ce moment, n'est ni dans la veille ni dans le sommeil, mais dans leur unité. Voy. *Philosophie de la nature*, § 374, p. 535, note 4 et § 377, p. 554, note 2. Cf. § 320, p. 97, note 2.

(1) *Vexirfrage.*

tence (1). Si l'on devait considérer d'une manière plus concrète cette différence, qui demeure la même quant à sa détermination fondamentale (2), il faudrait prendre l'être-pour-soi de l'âme individuelle tel qu'il est déterminé dans le moi de la conscience, et dans l'esprit qui s'est élevé à l'entendement. La difficulté que rencontre l'explication de la différence de ces deux états vient principalement, d'abord, de ce que dans le sommeil on considère le rêve (3), et ensuite de ce qu'on conçoit les représentations de la conscience éveillée et réfléchie comme si elles n'étaient que de simples représentations; ce que peuvent être aussi les rêves. Sans doute, si on les envisage d'une manière aussi superficielle, et qu'on n'y voie que des représentations, ces deux états coïncideront, ce qui veut dire qu'on supprimera leur différence; et à toute différence qu'on pourra indiquer pour définir la conscience éveillée, on opposera cette raison banale, que cette différence n'est elle aussi qu'une représentation. — Mais l'être-pour-soi de l'âme éveillée, envisagé d'une manière concrète, est la conscience et l'entendement, et le monde de la conscience et de l'entendement est tout autre chose qu'un simple tableau de représentations et d'images. Les représentations et les images comme

(1) *Nicht als Daseyn gesetzt ist : n'est pas encore posé comme existence.* C'est-à-dire qu'ici on n'a que le réveil naturel, ou de l'âme naturelle, et que le réveil spirituel proprement dit est un moment ultérieur qui ici n'est pas encore posé, et qui n'est que virtuellement.

(2) C'est-à-dire que, soit que l'on considère la veille dans des sphères plus concrètes, telles que la conscience et l'entendement, soit qu'on la considère ici dans sa détermination la plus abstraite, la différence entre la veille et le sommeil n'en demeure pas moins au fond la même.

(3) Tandis que le rêve n'est pas plus le sommeil, que la représentation, la conscience, etc., ne sont la veille.

telles, sont principalement liées entre elles d'une façon extérieure, d'après l'association des idées, comme on l'appelle, et sans l'intervention de l'entendement (1). On peut, sans doute, y rencontrer parfois les catégories de l'entendement; mais dans la veille, l'homme se comporte essentiellement comme moi concret, comme entendement par lequel l'intuition est placée devant lui comme une totalité concrète de déterminations, où chaque membre, chaque point a sa place marquée et déterminée par ses rapports avec les autres. Le contenu de l'intuition (2) trouve ainsi sa confirmation (3), non dans une représentation et une différenciation subjectives, comme si la différenciation lui venait extérieurement du sujet qui se le représente ainsi, mais bien dans la connexion concrète qui lie chaque partie de cet être concret aux autres parties. La veille est la conscience concrète de cette confirmation réciproque de chaque moment de son contenu (4) par tous les autres moments du tableau tracé par l'intuition. — Pour entendre la différence du rêve et de la veille, il n'y a qu'à avoir devant les yeux la distinction kantienne de l'objectivité de la représentation (de la représentation déterminée par les catégories) et de sa subjectivité. Mais il faut, en même temps, ne pas perdre de vue ce que nous venons précisément d'observer, savoir, qu'il n'est point nécessaire que ce qui est réellement contenu dans l'esprit soit

(1) *Auf unverständige Weise : d'une façon irrationnelle, d'une façon qui n'est pas déterminée suivant les lois de l'entendement.*

(2) Le texte a seulement le *contenu.*

(3) *Bawährung : confirmation, preuve de sa réalité.*

(4) Du contenu de la veille qui est accompagné de la conscience, etc.

explicitement posé dans la conscience. C'est comme dans la sphère du sentiment, où l'esprit peut s'élever à Dieu, sans qu'il soit en aucune façon nécessaire de placer devant la conscience les preuves de l'existence de Dieu, bien que ces preuves n'expriment que la valeur et le contenu de ce sentiment, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs (1).

(*Zusatz*). Dans la veille, l'âme naturelle de l'individu humain entre avec sa substance dans un rapport qu'il faut considérer comme constituant la vérité, c'est-à-dire l'unité des deux rapports dont l'un a lieu dans le développement qui amène le cours des âges de la vie, et l'autre dans le rapport des sexes, entre l'individualité et l'universalité substantielle, ou le genre de l'homme (2). Car pendant que, d'un côté, dans le cours des âges de la vie, l'âme apparaît en tant que sujet un et permanent, et que, d'un autre côté, les différences qui se produisent en elle apparaissent comme des différences transitoires, et nullement comme des différences qui subsistent; et pendant qu'au contraire dans le rapport des sexes l'individu atteint à une différence fixe, à une opposition réelle (3) avec lui-

(1) Dans l'écrit sur l'*Existence de Dieu* qui se trouve à la fin de sa *Philosophie de la Religion.*

(2) Nous traduisons : *Gattung des Menschen* par *genre de l'homme*, et non par genre humain, parce qu'on attache généralement à cette dernière expression un sens différent de celui qu'on veut exprimer ici. Car ce qu'on veut désigner ici, c'est le genre en tant que principe de la génération et du rapport des sexes, tandis que par genre humain, on désigne d'une manière vague et indéterminée la nature humaine en général, ou, comme on l'appelle aussi, l'humanité.

(3) *Festen Unterschiede, reellen Gegensatz.* Nous traduisons *festen* par *fixe*, pour l'opposer à *fliessende, fugitif, transitoire, qui n'a pas de*

même, et que le rapport de l'individu avec le genre qui agit en lui se développe dans un rapport avec un individu d'un sexe différent — pendant, par conséquent, que dans le premier cas, c'est l'unité simple, et, dans le second cas, c'est l'opposition fixe qui domine (1) — dans l'âme qui s'éveille nous rencontrons un rapport de l'âme avec elle-même qui n'est pas un rapport tout à fait simple, mais un rapport médiatisé par l'opposition (2), et de plus, dans cet être-pour-soi de l'âme (3), nous rencontrons une différence qui

stabilité, de solidité, ce qui caractérise les oppositions du cours des âges de la vie. Il faut donc entendre ici le terme *fixe* dans le sens de solide, de concret, de réel.

(1) On a dans le premier cas, dans le cours des âges de la vie, une unité simple (*einfache Einheit*), c'est-à-dire abstraite relativement au second cas, le rapport des sexes, en ce que les oppositions qui s'y produisent sont des oppositions de l'individu lui-même, des oppositions qu'on pourrait appeler subjectives par là qu'elles ne sortent pas de l'individu, et n'enveloppent pas l'être objectif. En d'autres termes, l'individu se développe ici, à travers les différents moments de son existence, la jeunesse, l'âge viril et la vieillesse, au-dedans de lui-même, et dans le cercle de son individualité. Dans le rapport des sexes, au contraire, on a une opposition, et, par cela même, une unité plus concrète. Les termes de l'opposition ne sont plus ici des moments passagers du même individu, mais deux individus, où le cours des âges de la vie n'est plus qu'un moment subordonné, et dont la nature entière et déterminée entre à la fois dans leur opposition et dans leur unité.

(2) Le texte a : *sehen wir in der erwachenden Seele eine nicht bloss einfache, vielmehr eine durch den Gegensatz vermittelte Beziehung auf sich : nous voyons dans l'âme qui s'éveille un rapport avec soi* (c'est-à-dire une unité) *qui n'est pas purement simple* (c'est-à-dire qui n'est pas une unité simple, comme dans le cours des âges de la vie), *mais plutôt médiatisé par l'opposition;* c'est-à-dire par l'opposition du sommeil et de la veille. L'âme en s'éveillant, passe du sommeil à la veille, et c'est ainsi qu'elle se trouve médiatisée.

(3) *Être-pour-soi* est une expression équivalant à *rapport pour soi*. Ce qui est en rapport avec soi est aussi pour soi.

n'est pas aussi transitoire que dans le cours des âges de la vie, ni aussi fixe que dans le rapport des sexes, mais qui est l'alternation permanente des deux états — du sommeil et de la veille — laquelle se produit dans un seul et même individu. Cependant, la nécessité du passage dialectique du rapport des sexes au réveil de l'âme réside principalement en ceci, que, pendant que les deux individus qui sont dans un rapport sexuel réciproque, en vertu de leur unité virtuelle, se retrouvent chacun lui-même dans l'autre, l'âme atteint de son être-en-soi à son être-pour-soi, ce qui veut dire précisément de son sommeil à sa veille (1). Ce qui, dans le rapport des sexes, se trouve partagé entre deux individus (ce qui fait qu'on a une subjectivité qui demeure dans un état d'identité immédiate avec sa substance, et une subjectivité qui entre en opposition avec elle) (2) dans l'âme qui s'éveille se trouve réuni, et a, par là, perdu la fixité de son opposition, et sa différence a acquis cette

(1) Car l'âme n'est pour soi que dans la veille. Dans le sommeil, elle n'est pour soi que virtuellement, qu'en soi; en d'autres termes, le sommeil constitue l'*en soi* de l'âme dans ce moment de son existence.

(2) Et, en effet, dans le rapport des sexes, on a deux individus qui, d'un côté, sont immédiatement en rapport avec leur principe commun, le genre qui, en un certain sens, est aussi leur substance commune, et qui, de l'autre, par là que ce sont deux individus différents, et deux individus différents d'un seul et même genre, en s'opposant entre eux, ils ne s'opposent pas seulement entre eux, mais ils entrent aussi en opposition avec le genre. Hégel emploie l'expression *subjectivité* pour désigner les deux individus, qui sont deux sujets qui s'objectivent en entrant en opposition entre eux et avec le genre, ce qui distingue le rapport des sexes du cours des âges de la vie. Cf. ci-dessus, p. 198, note.

fluidité qui fait que les termes différenciés y deviennent de simples états (1). Le sommeil est cet état de l'âme qui se trouve plongée dans son unité sans différence. La veille est, au contraire, cet état de l'âme qui est entrée en opposition avec cette unité simple. Ici, nous sommes encore dans le cercle de la vie naturelle de l'esprit (2); car bien que la première forme immédiate (3) de l'esprit soit déjà supprimée, et qu'elle se trouve maintenant rabaissée à un simple état (4), cependant l'être-pour-soi de l'âme, qui s'est produit par la négation de cette forme immédiate, apparaît encore sous la forme d'un simple état. L'être-pour-soi, la subjectivité de l'âme n'est pas encore pénétrée par sa substantialité virtuelle (5); les deux déterminations appa-

(1) Ce n'est plus un individu concret et déterminé qui entre en opposition avec un autre individu également concret et déterminé, mais c'est un état (*Zustand*) qui alterne avec un état opposé dans un seul et même individu.

(2) *Das Naturleben des Geistes hat hier noch sein Bestehen : la vie naturelle de l'esprit a encore ici sa subsistance*, subsiste encore ici.

(3) Le texte a, *Unmittelbarkeit : immédiatité*, expression plus exacte, en ce qu'elle comprend la forme et le contenu.

(4) C'est-à-dire que bien qu'on n'ait plus ici l'esprit dans sa sphère la plus immédiate et la plus abstraite, et qu'on ait un moment plus médiat et plus concret, ce moment n'est cependant qu'un simple état. Voilà pourquoi Hégel, tout en voulant marquer qu'on a ici un moment plus concret, dit que l'esprit se trouve rabaissé — *herabgesetzt*.

(5) Le texte a : *Das Fürsichseyn, die Subjectivität der Seele ist noch nicht mit ihrer an-sich-seyenden Substantialität zusammengefasst : l'être-pour-soi, la subjectivité de l'âme n'est pas encore embrassée avec sa substantialité qui est en soi. Zusammenfassen : embrasser, comprendre*, doit être pris ici dans le double sens d'entendre et d'envelopper. Le terme *substantialité* ne désigne pas la simple substance, mais le principe déterminant, concret et spécifique. Par conséquent, Hégel veut dire que

raissent encore comme deux états qui s'excluent et se remplacent réciproquement. A la veille appartient, il est vrai, la véritable activité spirituelle, l'activité de la volonté et de l'intelligence. Ce n'est pas cependant dans ce sens concret que nous devons la considérer ici, mais seulement en tant qu'état, et partant comme un moment qui diffère essentiellement de la volonté et de l'intelligence. Mais de là que l'esprit, qui doit être conçu dans sa vérité comme activité pure, contient ces états, le sommeil et la veille, il suit que cet esprit est aussi âme, et qu'en tant que âme il revêt la forme subordonnée de l'être naturel, de l'être immédiat, de l'être qui pâtit. Ici dans cette forme, l'esprit ne fait que subir le devenir de son être-pour-soi. On peut donc dire que la veille est engendrée par l'éclair de la subjectivité qui traverse la forme de l'être immédiat de l'esprit. Sans doute, l'esprit libre peut aussi déterminer sa veille; mais ici dans l'anthropologie, nous ne considérons la veille que comme un moment engendré (1), et même comme un moment engendré tout à fait indéterminé, en ce sens que l'esprit se trouve en général lui-même, et trouve un monde qui se pose en face de lui. C'est une découverte de soi-même qui ne va d'abord que jusqu'à la

l'âme ou l'esprit, en tant que âme qui veille et qui dort, n'est pas l'âme qui s'est élevée à son principe véritable. Son être-pour-soi, son existence subjective, n'enveloppe pas ce principe et ne saurait être entendue comme exprimant ce principe, lequel n'est par cela même en elle qu'en soi, que virtuellement.

(1) *Als ein Geschehen* : comme un moment qui est fait, que l'esprit subit, et qui n'est pas déterminé, comme il peut l'être, dans une autre sphère par l'esprit libre, par l'esprit qui possède la conscience, etc.

sensation (1), et qui est bien éloignée encore de la détermination concrète de l'intelligence et de la volonté. Ce qui constitue précisément ici la naturalité de l'esprit, c'est que l'âme en s'éveillant ne fait que trouver cette dualité, cette opposition, c'est-à-dire elle-même et le monde. Maintenant à cette différenciation de l'âme qui suit la veille et qui amène l'opposition de l'âme elle-même et du monde, se lie, à cause de sa naturalité (2), une différence physique, savoir la succession alternée du jour et de la nuit. C'est chose naturelle pour l'homme de veiller le jour, et de dormir la nuit; car de même que le sommeil est l'état qui supprime toute différence dans l'âme, ainsi la nuit efface avec son obscurité la différence des choses, et de même que la veille représente l'âme se différenciant elle-même (3), ainsi avec la lumière du jour paraissent les différences des choses.

Mais outre la nature physique, l'organisme humain aussi nous offre une différence qui coïncide avec la différence du sommeil et de la veille. On doit considérer dans l'orga-

(1) *Ein Sichfinden, das zünachst nur zur Empfindung fortschreitet:* c'est-à-dire qu'en s'éveillant l'âme ne fait que se trouver, se découvrir elle-même et découvrir le monde qui est devant elle. Non-seulement le réveil et la veille ne sont ni l'intelligence ni la volonté, mais ils ne sont pas même la sensation, et ils ne font qu'aboutir (*fortschreiten*), ils ne vont que jusqu'à la sensation qui constitue un moment plus concret et plus déterminé. C'est là aussi le sens du passage ci-dessus, que la veille est l'éclair de la subjectivité qui traverse la forme de l'immédiatité de l'esprit.

(2) La naturalité de cette différenciation. Cf. *Philosophie de la nature*, § 361.

(3) *Sichvonsichselberunterscheidend* : se différenciant elle-même d'avec elle-même.

nisme humain comme essentiellement distincts le côté par lequel l'organisme demeure au-dedans de lui-même (1), et le côté par lequel il se dirige vers le dehors. Le premier côté contient, selon la dénomination de Bichat, la vie organique, et le second, la vie animale. A la vie organique, Bichat attribue le système reproductif, la digestion, la circulation du sang, la transpiration, la respiration. Cette vie ne cesse pas pendant le sommeil. Elle ne cesse qu'avec la mort. La vie animale, au contraire, — à laquelle, suivant Bichat, appartient le système de la sensibilité et de l'irritabilité, l'activité nerveuse et musculaire, — cette vie à la fois théorétique et pratique qui se dirige vers le dehors, cesse avec le sommeil. C'est pourquoi les anciens ont représenté comme frères le Sommeil et la Mort. La forme spéciale suivant laquelle l'organisme animal continue de se mettre en rapport avec le monde extérieur pendant le sommeil est la respiration, ce rapport tout à fait abstrait avec l'élément indifférent, l'air (2). Mais dans l'organisme humain en état de santé, tout rapport distinct et particularisé avec

(1) *Seines Insichbleibens*. Voyez sur ce point *Philosophie de la nature*, § 355.

(2) *Unterschiedslosen Elemente der Luft* : l'élément sans différence, non différencié de l'air. Voy. *Philosophie de la nature*, § 282. — Hégel veut dire que dans le sommeil, qui est un état sans différence, l'organisme animal ne se met plus en rapport avec le monde extérieur que par l'intermédiaire de l'élément sans différence, l'air. La respiration, en tant que moment de la vie animale, n'est pas un moment, ou, comme dit le texte, un rapport abstrait, et cela, soit qu'on la considère en elle-même ou dans sa connexion avec les autres parties de l'organisme, mais c'est un moment abstrait lorsqu'on la considère simplement dans son rapport avec l'air, en tant que air ou élément.

le monde extérieur cesse pendant le sommeil. Par conséquent, lorsque l'homme est actif extérieurement (1) pendant le sommeil, c'est qu'il est malade. Les somnambules en fournissent un exemple. Ils exécutent leurs mouvements avec la plus grande précision, et il y en a qui ont écrit et cacheté des lettres. Et cependant, dans le somnambulisme le sens de la vue est paralysé, et l'œil est dans un état cataleptique.

Ainsi, dans ce que Bichat appelle vie animale, dominent le retour alterné du repos et de l'activité et, par conséquent, comme dans la veille, une opposition, tandis que la vie organique, où il n'y a pas cette alternation, correspond à l'indifférence de l'âme pendant le sommeil.

Mais, outre cette différence dans l'activité de l'organisme, il y a dans la conformation des organes de la vie intérieure et de la vie extérieure une différence qui s'accorde avec la différence du sommeil et de la veille. Les organes extérieurs, les yeux et les oreilles, ainsi que les extrémités, les mains et les pieds, sont doubles et symétriques; et, pour le dire en passant, c'est par suite de cette symétrie qu'ils peuvent devenir l'objet de l'art. Par contre, les organes internes ou ils ne présentent aucun dédoublement, ou s'ils en présentent un, c'est un dédoublement sans symétrie. Ainsi, nous n'avons qu'un estomac. Notre poumon a, il est vrai, deux ailes, et notre cœur deux ventricules; mais, outre que le cœur contient déjà, ainsi que le poumon, un rapport de l'organisme avec un terme

(1) *Nach aussen : suivant le dehors.*

opposé, avec le monde extérieur, ni les ailes du poumon, ni les ventricules du cœur ne sont aussi symétriques que les organes extérieurs.

Quant à la différence spirituelle (1) de la veille et du sommeil, on peut ajouter à ce que nous en avons dit dans ce qui précède les remarques suivantes. Nous avons défini le sommeil cet état où l'âme ne se différencie encore ni d'elle-même ni du monde extérieur. Cette détermination qui est amenée par une nécessité absolue est aussi confirmée par l'expérience. Ainsi lorsque notre âme sent, ou se représente sans cesse un seul et même objet, elle tombe dans un état de somnolence. Le balancement uniforme du berceau, un chant monotone, le murmure d'un ruisseau peuvent produire le même effet; comme aussi ce même effet est produit par l'inattention (2), et par une conversation décousue et insignifiante. Notre esprit ne se sent complétement éveillé que lorsqu'on lui présente quelque chose qui l'intéresse, quelque objet nouveau et important, et où la variété et l'unité se trouvent rationnellement combinées; car il se voit lui-même dans cet objet. Ainsi, la vivacité de la veille implique à la fois l'opposition et l'identité de l'esprit avec l'objet. Lorsqu'au contraire l'esprit ne rencontre pas dans l'objet cette totalité différenciée, qui fait aussi sa nature (3), il se replie de ce monde objectif sur son unité sans différence, il est

(1) *Geistigen*, pour la distinguer de la différence physique dont on vient de parler.

(2) *Faselei* : c'est-à-dire cette légèreté d'esprit qui fait qu'on ne s'arrête, qu'on ne fixe son intérêt sur aucun objet, et qu'ainsi l'esprit se trouve placé dans un état de monotonie vide et insignifiante.

(3) Le texte a : *Welche er selber ist* : *que lui-même* (l'esprit) *est*.

pris d'ennui, il s'endort. — Les remarques qui précèdent impliquent déjà que ce n'est pas l'esprit en général, mais d'une manière plus déterminée, la pensée intellective et rationnelle (1) qui doit être stimulée par l'objet, pour que la différence qui distingue la veille du sommeil et du rêve atteigne à son complet développement (2). Nous pouvons être pris de somnolence en veillant — si nous entendons ce mot en un sens abstrait (3) — comme il est possible, par contre, que tel objet nous intéresse vivement dans le rêve. Seulement ce qui éveille notre intérêt dans

(1) *Das verständige und das vernünftige Denken : la pensée en tant qu'entendement, et la pensée en tant que raison.*

(2) *In der ganzen Schärfe seiner Unterschiedenheit vom Schlafe und vom Traümen vorhanden seyn soll : pour qu'on puisse avoir la veille dans toute l'intensité* (le tranchant, la limite extrême) *de sa différence avec le sommeil et le rêve.* — Hégel ne veut point dire par là et par ce qui suit que le contraire du sommeil est la veille, en tant que conscience, entendement, etc., car cela ne s'accorderait ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit, ni avec la marche dialectique de l'idée. Mais comme il y en a qui, voyant dans le rêve une forme de la pensée, en concluent qu'il n'y a pas entre la veille et le sommeil cette différence qu'on prétend établir entre eux, lorsqu'on dit qu'on pense dans la première, et qu'on ne pense pas dans le second, Hégel s'attache à démontrer que s'il y a pensée dans le sommeil, c'est une pensée différente de celle qui se produit dans la veille. Du reste, comme on l'a vu plus haut, le sommeil n'est pas plus le rêve que la veille n'est la conscience et la raison. On rêve dans le sommeil comme on raisonne dans la veille, mais le rêve et la raison, et non-seulement la raison, mais la sensation elle-même constituent des moments plus concrets que le simple sommeil et la simple veille.

(3) Si nous entendons le mot veiller dans un sens abstrait, c'est-à-dire vague et indéterminé, on pourra dire, pour établir une certaine identité entre le sommeil et la veille, que nous sommes parfois somnolents (*sich langeweilen*) dans la veille. Mais outre que ce n'est pas là le sommeil, c'est qu'en ce cas on n'a pas non plus la veille véritable.

le rêve, ce n'est pas notre pensée rationnelle, mais notre pensée purement représentative.

Mais si cette conception indéterminée de l'intérêt qu'on prend à un objet ne saurait marquer la véritable différence de la veille et du rêve, la clarté est une détermination tout aussi insuffisante pour la marquer. Car d'abord la clarté n'est qu'une détermination quantitative; elle n'exprime que l'état immédiat de l'intuition (1), et partant elle n'exprime pas le vrai. Car nous possédons le vrai, lorsque nous sommes persuadés que l'objet saisi par l'intuition est en lui-même une totalité rationnelle (2). En second lieu, nous savons très-bien que ce n'est pas parce qu'il est toujours accompagné de moins de clarté que la veille que le rêve se distingue de celle-ci, car c'est le contraire qui a souvent lieu, et notamment chez les malades et les exaltés où il est accompagné de plus de clarté que ne l'est la veille.

Enfin on n'indiquerait pas non plus la vraie différence en disant d'une façon tout à fait indéterminée que ce n'est que pendant la veille que l'homme pense. Car la pensée en général est si intimement unie à la nature humaine, que l'homme pense toujours, même pendant le sommeil. Dans toutes les formes de l'esprit, dans le sentiment, dans l'intuition, comme dans la représentation, le fond c'est la pensée. Par conséquent, autant qu'elle n'est que ce fond indéterminé, la pensée n'est point affectée par la succession

(1) *L'immédiatité de l'intuition*, c'est-à-dire le plus ou le moins immédiat de l'intuition.

(2) Ce qui suppose la pensée démonstrative ou spéculative embrassant la totalité de l'objet perçu par l'intuition (*das Angeschaute*).

alternée du sommeil et de la veille, et elle ne se pose pas dans cette succession comme constituant un côté exclusif du changement, mais comme activité générale qui enveloppe les deux côtés de ce mouvement. Mais il n'en est pas de même de la pensée qui se produit comme une forme de l'esprit différenciée en face d'une autre forme de l'esprit. C'est cette pensée qui disparaît dans le sommeil et le rêve. L'entendement et la raison, ces sphères de la pensée proprement dite, ne sont actifs que dans la veille. C'est dans l'entendement que cette détermination abstraite qui appartient à l'âme qui s'éveille, la détermination de se différencier elle-même de l'état naturel, c'est-à-dire de sa substance indifférente et du monde extérieur, c'est dans l'entendement, disons-nous, que cette détermination commence à acquérir sa signification intensive et concrète, parce que l'entendement est cet être-en-soi infini (1) qui se développe comme totalité, et qui par cela même se trouve affranchi de l'individualité du monde extérieur. Mais là où le moi a atteint à sa liberté, il rend les objets eux-mêmes indépendants de sa forme subjective, les considérant eux aussi comme des totalités et comme membres d'un seul et même tout qui les comprend tous dans son unité. Maintenant dans les choses extérieures la totalité n'existe pas en tant qu'idée libre, mais en tant que rapport engendré par la nécessité (2). C'est par ce rapport objectif que se distinguent essentiellement les représentations que nous avons

(1) *Unendliche Insichseyn : cet être-dans-soi, cette unité au dedans d'elle-même infinie.* Voy. p. 117, note 2.

(2) *Als Zusammenhang der Nothwendigkeit : en tant que rapport de l nécessité.*

dans la veille de celles qui ont lieu dans le rêve. Si dans la veille je rencontre un être dont je ne puis découvrir le rapport avec les autres parties du monde extérieur, je pourrai me demander si je suis éveillé ou si je rêve (1). Dans le rêve, ce n'est que notre faculté représentative qui est en jeu ; nos représentations n'y sont pas gouvernées par les catégories de l'entendement. Mais le jeu de la simple faculté représentative brise la connexion concrète des êtres, et place ces derniers dans un état d'isolement (2). Voilà pourquoi dans le rêve, les choses échappent, si l'on peut ainsi dire, les unes aux autres, et se croisent en tous sens dans la plus étrange confusion, et comment les objets perdent toute connexion nécessaire, objective et rationnelle, et ne présentent plus qu'une connexion tout à

(1) Ce que je ne puis, ni ne fais dans le sommeil.

(2) L'entendement est cette unité ou cette totalité de moments ou déterminations qui existe et se développe comme telle au dedans d'elle-même. C'est un *Insichseyn* qui devient un être-pour-soi au dedans de lui-même, et c'est en ce sens qu'il est infini (voy. ci-dessus, p. 216). C'est dans la sphère de l'entendement que l'esprit s'élève à sa liberté et à sa vérité. Dans les sphères inférieures, dans la sphère de l'âme, il n'est que virtuellement libre, car il est encore dans la nature et il participe à l'être de la nature, à l'individualité (*Einzelnheit*), c'est-à-dire à l'existence individuelle, isolée, extérieure et contingente des êtres de la nature, ce qui fait aussi que, comme ces êtres, il est soumis à la nécessité (voy. plus haut, § 382, p. 24 et suiv.). Relativement à la pensée, on peut dire que l'esprit, en tant qu'âme, n'a que des représentations, ou, si l'on veut, des pensées purement subjectives, et que si dans la veille ces représentations ont un sens et une valeur objectifs, si ce sont des représentations objectivement vraies, c'est à la présence et à l'action de l'entendement qu'elles le doivent. Maintenant, dans le rêve, on a bien des représentations, mais comme la conscience et l'entendement n'y interviennent pas, elles demeurent des représentations sans valeur objective et sans réalité.

fait superficielle, accidentelle et subjective. De là vient que ce que nous entendons pendant le sommeil, nous le plaçons dans un tout autre rapport que celui qu'il a dans la réalité. Entend-on, par exemple, frapper fortement une porte, on croira que c'est un coup de fusil, et là-dessus va se dérouler une histoire de voleurs. Ou bien, éprouve-t-on pendant le sommeil une pression sur la poitrine; cette pression va se changer en un cauchemar. Ce qui rend possible ces fausses représentations dans le sommeil, c'est que dans cet état l'esprit n'est pas une totalité pour soi, cette totalité avec laquelle il compare, pendant la veille, ses sensations, ses intuitions et ses représentations, afin de reconnaître d'après l'accord ou le désaccord de celles-ci avec la première, si ce contenu possède ou ne possède pas une réalité objective. Sans doute, l'homme distrait et inattentif peut, pendant la veille aussi, se laisser aller à des représentations tout à fait vides et subjectives. Mais s'il n'a pas perdu la raison, il sait en même temps que ses représentations ne sont que des représentations, parce qu'elles ne sont pas en harmonie avec cette totalité qui est présente dans son esprit (1).

On rencontre parfois dans le rêve des objets qui ont un certain rapport avec la réalité. C'est ce qui est vrai surtout des rêves qui ont lieu avant minuit. Les représentations qui se produisent dans ces rêves gardent un certain ordre sous l'action de la réalité, dont nous nous sommes occupés pendant la journée. C'est vers minuit qu'on dort le plus profondément, comme le savent très-

(1) *Sont en contradiction avec sa totalité présente*, dit le texte.

bien les voleurs. C'est le sommeil où l'âme en se concentrant en elle-même a supprimé toute opposition avec le monde extérieur. Après minuit, les rêves deviennent plus désordonnés. Cependant, il arrive parfois que nous pressentons dans le rêve ce que nous n'avons pas remarqué pendant la veille où la conscience est comme dispersée dans les objets. C'est ainsi qu'une circulation difficile (1) peut amener dans l'homme le sentiment déterminé d'une maladie dont il n'avait eu le moindre pressentiment dans la veille. L'odeur d'un corps qui brûle peut aussi faire qu'on rêve d'incendies, lesquels éclateront quelques jours après, et dont nous n'avions pas noté les signes précurseurs en veillant.

Enfin, il faut aussi observer que la veille, en tant qu'état naturel, en tant que tension naturelle de l'âme individuelle en face du monde extérieur, a une limite, une mesure, et que, par conséquent, la fatigue saisit l'esprit éveillé et amène ainsi le sommeil, lequel, à son tour, a aussi une limite et doit passer dans son contraire. Ce double passage est le mode suivant lequel apparaît dans cette sphère l'identité de la substantialité virtuelle de l'âme et de son individualité pour soi (2).

(1) *Schweres Blut : un sang lourd.*

(2) C'est-à-dire l'identité concrète, — l'identité qui contient leur différence, — l'identité du sommeil et de la veille. Cette identité est, comme on va le voir, la sensation.

γ) SENSATION.

§ 400.

Le sommeil et la veille ne sont pas d'abord, il est vrai, de simples changements, mais des états alternants (progrès à l'infini) (1). Cependant dans le rapport formel négatif de ces états, il y a aussi le rapport affirmatif (2). Dans l'être-pour-soi de l'âme éveillée, l'être existe en tant que moment idéal (3). L'âme trouve (4) ainsi en elle-même et pour soi les déterminabilités du contenu de sa nature endormie, déterminabilités qui sont dans celle-ci à l'état virtuel comme dans leur substance. En tant que déter-

(1) C'est-à-dire que le sommeil et la veille sont des moments plus concrets que de simples changements naturels, car ce sont d'abord des états qui contiennent, l'un en soi, virtuellement, et l'autre pour soi (autant que cela peut avoir lieu dans la simple veille), la substance et ses déterminabilités, — c'est-à-dire la nature et la logique ; et de plus ce sont des états qui non-seulement coexistent dans un seul et même individu, mais qui alternent et reviennent chacun sur lui-même à travers son contraire, ce qui implique un rapport plus profond que les périodes de la vie et le rapport des sexes. C'est cependant, lui aussi, un rapport imparfait, et son imperfection vient de ce que son mouvement est un mouvement alterné, qui ne fait que ramener les mêmes termes et la même opposition, que c'est, en d'autres termes, un progrès à l'infini ou indéfini.

(2) Le mouvement des deux termes qui, en alternant, fuit à l'infini, est un rapport négatif en ce qu'il n'est pas la négation de la négation, ou, ce qui revient au même, en ce qu'il n'est pas concilié. Mais c'est un rapport négatif *formel*, parce qu'au fond et quant au contenu, il renferme virtuellement un rapport affirmatif.

(3) C'est-à-dire dans l'âme éveillée et qui est pour soi, l'être, le simple être, ce qui est simplement dans le sommeil, n'est plus qu'un moment que l'idée a traversé, qu'elle a supprimé.

(4) *Findet*, d'où *Empfindung*, *in finden*, *trouver dans*.

minabilité, cet élément particulier se distingue de l'identité de l'être-pour-soi avec lui-même, mais il est en même temps contenu d'une façon simple dans la simplicité de sa nature (1). C'est là la sensation (2).

(1) *Als Bestimmtkeit ist diess Besondere von der Identität des Fürsichseyns mit sich unterschieden, und zugleich in dessen Einfacheit einfach enthalten — Empfindung : en tant que déterminabilité, cet élément* (ou moment) *particulier* (c'est-à-dire la déterminabilité du contenu de l'âme endormie que l'âme éveillée trouve en elle-même) *se distingue de l'identité avec lui-même de l'être-pour-soi* (c'est-à-dire de l'être-pour-soi ou de l'individualité pour soi de l'âme), *et il est en même temps contenu simplement* (c'est-à-dire d'une façon simple ou immédiate) *dans sa simplicité.* On ne doit pas entendre ce mot dans le sens abstrait et vide où on le prend ordinairement, mais dans le sens hégélien, c'est-à-dire dans le sens d'unité concrète. Hégel veut dire, par conséquent, que ce que l'âme sent, elle le sent immédiatement et comme une déterminabilité d'elle-même, comme une déterminabilité qu'elle enveloppe dans l'unité de sa nature.

(2) L'âme endormie qui contient la nature (car, il ne faut pas l'oublier, la nature est dans l'âme endormie tout aussi bien que dans l'âme éveillée, ou, ce qui revient au même, l'âme en général est déjà l'unité de la nature), l'âme endormie, disons-nous, qui contient la nature, mais qui la contient en soi et en tant que simple être ou simple substance, en s'éveillant, la contient pour soi, c'est-à-dire la *trouve* comme un moment ou une déterminabilité d'elle-même, ce qui fait que l'âme, ou, comme dit le texte, son être pour-soi, tout en se distinguant de cette déterminabilité, l'enveloppe dans son unité. La sensation est ainsi l'unité du sommeil et de la veille, c'est-à-dire le sommeil et la veille ne sont plus que deux moments subordonnés que la sensation contient dans son unité. C'est là ce qui fait que l'âme sent tout aussi bien dans le sommeil que dans la veille. Et, en effet, ce retour de l'âme sur elle-même, ce pour soi de l'âme, comme dit le texte, qui se produit dans l'âme éveillée et dans lequel l'âme éveillée découvre, — sent — le contenu virtuel et immédiat de l'âme endormie, et se découvre aussi elle-même ; ce retour ou ce sentir enveloppe l'âme entière, l'âme qui dort comme l'âme qui veille. Que l'âme éveillée seule sente d'abord, et puisse sentir, ce n'est là qu'une apparence (*Schein*), qu'un moment subordonné qui se trouve supprimé dans l'unité de la sensation, ou, pour mieux dire, de l'âme

(*Zusatz.*) Voici ce qu'il faut considérer, touchant le passage dialectique de l'âme qui s'éveille à la sensation. Le sommeil qui succède à la veille exprime la forme naturelle du retour de l'âme de sa différenciation à son unité sans différence. Aussi longtemps que l'esprit se trouve emprisonné dans les liens de la naturalité, ce retour ne représente qu'une reproduction vide du point de départ, un mouvement circulaire uniforme et monotone. Mais virtuellement, ou suivant la notion, ce retour contient en même temps un progrès. Car le passage du sommeil à la veille, et de la veille au sommeil a pour nous (1) ce résultat — résultat tout aussi bien positif que négatif — savoir, que l'être substantiel non différencié de l'âme qu'on a dans le sommeil, comme l'être-pour-soi encore complétement abstrait et vide qui se produit dans la veille, montrent dans leur séparabilité (2) que ce sont des déterminations exclusives et fausses ; d'où se dégage leur unité concrète

sensible. C'est là, du reste, le mouvement dialectique de l'idée, le mouvement de l'opposition, voulons-nous dire, et de sa conciliation Car ce n'est pas un seul terme, mais ce sont les deux termes de l'opposition qui se trouvent transformés dans leur unité. Sans doute, les sensations qui se produisent dans la veille diffèrent de celles qui se produisent dans le sommeil. Mais cela ne fait pas que la sensation ne s'étend aux deux états. Et c'est là le point dont il s'agit ici. Les différences qu distinguent les sensations et les représentations de la veille de celles d sommeil appartiennent à une sphère ultérieure de l'esprit.

(1) *Pour nous*, d'abord, pour notre pensée subjective, ou, si l'veut, pour nous qui considérons la chose, car objectivement et pour chose elle-même, c'est la sensation qui démontre l'insuffisance l'exclusivité de ces déterminations.

(2) *Getrenntheit : séparabilité, divisibilité.* Ils sont en effet divisibles, ou ils se divisent indéfiniment en alternant, en se succédant l' l'autre.

comme unité qui fait leur vérité. Dans le mouvement alterné du sommeil et de la veille, ces déterminations aspirent sans cesse à leur unité concrète, sans pouvoir jamais l'atteindre. Chacune d'elles ne fait qu'aller de sa propre exclusivité à l'exclusivité de l'autre. Cependant cette unité qui est l'objet auquel aspire ce mouvement se produit comme unité réelle (1) dans l'âme sentante (2). La détermination de l'âme qui sent est une détermination immédiate, qui est simplement (3) une détermination que l'âme n'engendre pas, mais qu'elle trouve devant elle, qui lui est donnée intérieurement ou extérieurement, et qui, par suite, ne dépend point d'elle. Cependant, cette détermination est en même temps absorbée dans l'universalité de l'âme, ce qui fait que son être immédiat (4) est nié, et qu'elle est ainsi idéalisée. Par là, l'âme sentante se trouve ramenée à elle-même dans ce contraire comme dans son propre élément (5), et par suite dans l'être immédiat qu'elle sent, elle ne sort pas d'elle-même. C'est ainsi que l'être-pour-soi abstrait de l'âme éveillée trouve sa première réalité (6)

(1) *Wirklichkeit : réalité* en ce sens qu'elle n'est plus l'un de ces moments, mais tous les deux.

(2) Nous traduisons *empfindend* par *sentant*, parce que ce mot exprime mieux que *sensible* ou *sensitif* la sensation réelle et concrète, l'acte du sentir.

(3) *Seyende*, qui n'a que l'être.

(4) L'être immédiat de la sensation.

(5) *In diesem ihrem Anderen, als in dem Ihrigen :* l'âme sentante se trouve ramenée (revient, dit le texte) à elle-même, *dans ce contraire qui est son contraire* (qui est son contraire naturel), comme dans un contraire qui lui appartient, qui est une partie d'elle-même.

(6) *Bekommt seine erste Erfüllung :* expression littéralement intraduisible, mais qui veut dire que la sensation remplit, en quelque sorte,

par les déterminations qui sont virtuellement contenues dans l'âme endormie, dans son être substantiel. Entrant par là en possession de sa réalité, et comme de son assurance (1), l'âme se confirme à elle-même son être-pour-soi, sa veille. Elle n'est plus simplement pour soi, mais elle se pose elle-même comme étant pour soi, comme subjectivité, comme négativité de ses déterminations immédiates. Par là, elle s'est élevée à sa véritable individualité. Ce point subjectif de l'âme ne demeure plus maintenant un point séparé, en face de son immédiatité, mais il fait valoir sa nature dans l'être multiple qui est contenu à l'état virtuel dans cette immédiatité. L'âme sentante place le multiple dans son intériorité, et elle supprime ainsi l'opposition de son être-pour-soi ou de sa subjectivité, et de son immédiatité ou son être-pour-soi substantiel, mais elle ne la supprime pas de cette façon que, comme dans le retour de la veille au sommeil, son être-pour-soi fasse place à son contraire, au simple être-en-soi, mais bien de cette façon que son être-pour-soi en devenant autre que lui-même (2), se conserve, se développe et trouve sa confir-

pour la première fois l'être-pour-soi vide de l'âme éveillée, et qu'elle le remplit en s'appropriant les déterminations (par les déterminations, dit le texte) qui sont à l'état virtuel dans l'âme endormie. La sensation, en effet, constitue le premier contenu, la première réalité, c'est-à-dire la réalité la plus abstraite de l'âme-pour-soi. C'est la sphère où l'esprit commence à s'affranchir, comme il est dit ci-dessus, des liens de l'naturalité.

(1) *Vergewissert : assurée :* la sensation est aussi la première certitude.

(2) *Dans le changement* (*in der Veränderung*, dit le texte), c'est-à-dire en se changeant, en devenant autre que lui-même.

mation dans son contraire (1); tandis que l'immédiatité de l'âme n'est plus ce qu'elle était, savoir, la forme d'un état qui existe à côté de cet être-pour-soi, mais une détermination subordonnée qui ne subsiste que dans ce dernier, et, par conséquent, une simple apparence (2). Ainsi par la sensation, l'âme se trouve amenée à ce point où l'universel qui constitue sa nature devient pour elle dans une déterminabilité particulière. C'est seulement par ce devenir pour soi que l'âme sent. Si l'être inanimé (3) ne sent pas, c'est qu'en lui l'universel demeure absorbé dans la déterminabilité, et qu'il ne devient pas en celle-ci pour lui-même. L'eau colorée, par exemple, n'est différenciée que pour nous en eau colorée et en eau incolore. Si l'eau en général et l'eau colorée étaient une seule et même eau, cette déterminabilité différentielle serait pour l'eau elle-même, et l'eau éprouverait une sensation. Car cet être sent qui se maintient comme être universel dans sa déterminabilité (4).

Si au § 399, nous avons cru devoir appeler le réveil de l'âme un jugement de l'âme individuelle, parce que cet état amène une division de l'âme en une âme qui est pour soi, et en une âme qui est simplement, et en même temps

(1) Qui n'est plus le sommeil, et l'être-en-soi qui est dans le sommeil. Le contraire est ici l'être senti, que l'âme s'approprie, et où elle se retrouve elle-même, et où elle trouve aussi sa confirmation, sa réalité.

(2) *Schein*. En effet, l'être senti n'est plus en étant senti, c'est-à-dire dans la sensation, ce qu'il est dans son être-en-soi, dans son immédiatité, laquelle n'est plus qu'un moment subordonné, qu'un moment qui est apparu, mais qui s'est effacé dans un moment supérieur, la sensation, ce qui s'applique à la veille tout aussi bien qu'au sommeil.

(3) *Das Nichtanimalische*.

(4) Cf. sur ce point § suiv., remarque, et § 402, *Zusatz*.

un rapport immédiat de sa subjectivité avec son contraire (1), nous disons (ce qui se trouve déjà contenu dans l'exposition que nous venons de faire de son essence) que la sensation renferme un syllogisme, et qu'on peut en déduire cette assurance d'être éveillé qui suit la sensation (2). En nous éveillant, nous nous trouvons d'abord dans un état où nous nous distinguons d'une manière tout à fait indéterminée du monde extérieur. Ce n'est que lorsque nous commençons à sentir que cette différence devient une différence déterminée. C'est, par conséquent, pour nous placer dans un état de veille complète, et pour nous donner la certitude de cette veille que nous ouvrons les yeux, que nous nous saisissons nous-même, que nous cherchons, en un mot, à nous assurer s'il existe quelque chose de déterminé autre que nous-même, et qui, différant de nous, existe pour nous. En cherchant cela, nous ne nous mettons plus en rapport avec un contraire d'une manière immédiate, mais médiate. L'attouchement, par exemple, est une médiation entre moi et mon contraire, car tout en se distinguant des deux côtés de l'opposition, il les unit tous les deux. Ainsi, dans cet exemple, comme dans la sensation en général, l'âme par l'intermédiaire d'un terme qui vient se placer entre elle et son contraire s'enveloppe, dans le contenu qu'elle sent,

(1) L'âme, en s'éveillant, se met, en tant que sujet, en rapport avec son contraire, l'objet, le monde extérieur. Ce n'est là qu'un rapport immédiat, tel qu'il existe dans le jugement.

(2) *Vermittelst der Empfindung :* cette assurance qu'on obtient *par l'intermédiaire de la sensation.* La sensation est, en effet, le moyen terme, cette unité concrète qui enveloppe l'être-pour-soi de l'âme éveillée, et l'être-en-soi, l'immédiatité de l'âme endormie.

avec elle-même (1), et en se séparant de son contraire elle fait retour sur elle-même, et confirme ainsi son être-pour-soi. Cet enveloppement de l'âme en elle-même est le progrès que l'âme qui se partage dans la veille (2) marque par son passage à la sensation (3).

§ 401.

La sensation est le tissu obscur de l'esprit en l'état d'individualité privée de conscience et d'entendement, où toute déterminabilité est encore à l'état immédiat, et où sa propriété naturelle (4) la plus spéciale consiste à être

(1) *Schliesst mit sich selber zusammen.*

(2) Elle se partage en ce qu'elle se sépare de l'âme endormie, ou, ce qui revient au même, d'elle-même en tant qu'âme endormie.

(3) Cette médiation ou ce syllogisme qu'on a dans la sensation marque un progrès en ce que, pendant que dans le rapport, — le jugement, —. de la veille et du sommeil, les termes ne sont que dans un rapport immédiat, et que, par suite, ils demeurent extérieurs l'un à l'autre, dans la sensation ils sont dans un rapport médiat, et par suite ils se trouvent élevés à une plus haute unité. En effet, dans la sensation ou en sentant, l'âme se pose comme unité d'elle-même et de son contraire, car ce qu'elle sent elle l'annule en tant qu'être immédiat, et elle l'annule pour se l'approprier et le fondre dans l'universalité et l'unité de sa nature. Mais ce qu'elle s'approprie n'est point un objet qui lui est étranger, c'est, au contraire, son propre objet dont elle efface, en le sentant, l'imperfection, l'immédiatité et l'isolement. Ainsi, l'âme en sentant, c'est-à-dire en sortant d'elle-même et en se médiatisant avec son contraire, ne fait en réalité que se mettre en rapport avec elle-même. La sensation est la première idéalisation de l'être immédiat, de la nature et de la logique. C'est l'idée qui commence à se reconnaître et à être comme idée, et comme idée réelle et concrète, dont la forme est essentiellement un syllogisme.

(4) Naturelle en ce qu'elle appartient à la sphère de la naturalité de l'esprit, ou de l'esprit qui est dans la nature.

posée, soit relativement au contenu, soit relativement à l'opposition de l'objet et du sujet (1), comme déterminabilité non développée. Le contenu de la sensation (2) est limité et variable par cela même qu'il rentre dans la sphère de l'être immédiat et naturel, et partant de l'être qualitatif et fini (3).

Remarque.

Tout est dans la sensation. On peut même dire que tout ce qui se produit dans la conscience et la raison a sa source et son origine dans la sensation ; car par source et par origine on n'entend rien autre chose si ce n'est la forme première la plus immédiate sous laquelle une chose se manifeste (4). Il ne suffit pas que les principes, la religion, etc., soient dans la tête, il faut qu'ils soient dans le cœur, qu'ils soient sentis. Dans le fait, ce qu'on a de cette

(1) Forme.

(2) *Des Empfindens* : *du sentir.*

(3) C'est là l'essence, l'idée de la sensation. La sensation c'est l'âme naturelle renfermée dans la sphère de l'être immédiat et qualitatif. Ce qu'on sent en effet d'un être, ce sont ses qualités, mais on ne se pas son idée réelle et concrète, ou, comme on dit, son essence. Voilà pourquoi le contenu de la sensation est à la fois limité et variable (*vorübergehend*). Il est limité parce que la sensation n'embrasse que telle qualité, et que le rapport qu'on peut établir entre plusieurs sensations et plusieurs qualités appartient à une sphère autre, et plus élevée que la sensation. Il est variable, passager, par cela même qu'il est circonscrit dans telle qualité qui est remplacée par telle autre qualité. Cf. plus loin § 403.—Voy. aussi *Logique*, 1re partie.

(4) C'est là ce qui trompe ceux qui érigent la sensation en principe de la connaissance. C'est que la sensation est bien un moment nécessaire de la vie de l'esprit, mais ce n'en est que le moment le plus abstrait, le plus variable et le plus indéterminé, et, par conséquent, ce n'est pas en elle que réside la connaissance.

façon dans la tête se trouve dans la conscience en général, et le contenu constitue en elle son monde objectif, de telle sorte qu'il peut tout aussi bien être posé en moi, c'est-à-dire dans le moi abstrait, qu'en être éloigné, d'après ma nature subjective concrète. Dans la sensation, au contraire, ce contenu est la déterminabilité de mon individualité entière, bien que celle-ci existe sous cette forme enveloppée. Il constitue, par conséquent, ce qu'il y a de plus spécial en moi. Le propre c'est ce qui est inséparable du moi réel concret (1), et cette unité immédiate de l'âme avec sa substance et son contenu déterminé constitue précisément cette inséparabilité (2), en tant que le moi n'est pas déterminé comme moi de la conscience, et, qui est plus encore, comme moi qui s'est élevé à la liberté de la spiritualité rationnelle (3). Du reste, que notre nature spéciale existe à un degré bien plus élevé, et d'une façon bien

(1) *Das Eigene ist das vom wirklichen concreten Ich Ungetrennte : le propre est ce qui n'est pas séparé du moi réel concret.*

(2) *Diess Ungetrenntseyn : ce ne-pas-être-séparé*, cet état d'unité enveloppée.

(3) *Vernünftiger Geistigkeit :* de l'esprit en tant que raison. — La difficulté qu'on éprouve à déterminer la sensation vient de l'indétermination de la sensation elle-même. Car la sensation est l'esprit entier. Tous les moments, toutes les sphères de l'esprit viennent aboutir à la sensation, et, pour ainsi dire, retentir en elle. La pensée elle-même peut y descendre et y apparaître sous des formes diverses. Et ce qui la caractérise, c'est que l'esprit y est présent tout entier comme dans un point du temps et de l'espace. La sensation est, en ce sens, le présent de l'esprit. Ce que l'on sent, on le sent comme une réalité actuelle dans laquelle l'esprit se trouve engagé tout entier. C'est en ce sens que Hégel dit que la sensation est ce qu'il y a de plus propre en nous (*) et

(*) *Er ist als mein Eigenstes gesetzt : il* (le contenu de la sensation) *est posé* (en moi) *comme la chose qui me soit la plus propre*, la plus inhérente à mon être.

plus invariable dans la volonté, dans la conscience et dans le caractère que dans la sensation et dans le terme concret qui l'exprime, le cœur, c'est ce qu'on peut constater dans les représentations ordinaires elles-mêmes. On a, sans doute,

de plus inséparable de notre être; qu'elle tient même, en un certain sens, plus intimement à notre nature que le moi proprement dit, non que le moi concret, ajoute-t-il, mais le moi abstrait, c'est-à-dire le moi considéré abstractivement, le moi pris non dans son unité réelle, mais dans quelques-uns de ces moments. Car par là que le moi est une sphère développée et déterminée de l'esprit, c'est-à-dire une sphère où l'esprit a posé, développé et déterminé ses divers moments, — la conscience, la perception, l'entendement, les catégories, etc. — (Voy. § 414 et suiv.), on peut, par la faculté d'abstraire, mutiler en quelque sorte l'esprit, et éloigner de lui, de sa subjectivité concrète, suivant le texte, quelques-uns de ces moments. Dans la sensation, au contraire, on ne saurait rien abstraire, rien supprimer. Car une sensation est ce qu'elle est, et ne saurait être autrement qu'elle n'est lorsqu'elle est, et l'esprit qui la sent y est tout entier en la sentant, et ne saurait faire abstraction d'elle ou la sentir autrement qu'il ne la sent. Mais si tout est dans la sensation, tout y est d'une façon obscure, enveloppée et indéterminée. Et si l'esprit s'y concentre tout entier, il ne s'y concentre pas en tant qu'esprit véritable, et comme il se concentre dans la pensée, mais en tant qu'esprit qui est dans la nature, en tant qu'âme sensible. Car la sensation est l'idée qui est encore dans la nature, mais qui commence à être et à se saisir en tant qu'idée et dans son unité. L'obscurité et l'indétermination de la sensation ne viennent pas de ce que le tout, c'est-à-dire l'idée concrète et absolue n'est pas en elle, car elles viennent, au contraire, de ce qu'elle y est, mais qu'elle y est combinée avec l'élément naturel, et que, par suite, elle y est à l'état le plus enveloppé, virtuellement et comme une possibilité, et non en acte, en tant qu'idée et dans sa réalité. Cela fait que la sensation est un état passager et momentané de l'esprit, une négation indéfinie d'elle-même, et que l'être sensible est, comme l'ont aussi montré les anciens philosophes, dans un état d'écoulement perpétuel. C'est le temps qui s'écoule en tant qu'âme. Ainsi, si tout est dans la sensation, tout y est à l'état obscur, immédiat et fugitif, et si elle est l'unité du sommeil et de la veille, par cela même qu'elle n'est que leur première unité, elle n'est que la somnolence de l'esprit.

raison de dire que le cœur doit être bon. Mais il devrait être superflu de rappeler que ce n'est pas sur la sensation et le cœur qu'on peut asseoir la religion, la moralité, la vérité, la justice, etc., et qu'en appeler à eux sur ces matières c'est ne rien dire, ou bien plutôt c'est dire le contraire du vrai et du bien. C'est l'expérience la plus vulgaire qui nous apprend qu'il y a aussi des sentiments et des cœurs mauvais, pervertis, bas, impies, etc. Et que ce soit là ce que contient le cœur, c'est ce que montrent les expressions que « du cœur naissent les mauvaises pensées, le meurtre, l'adultère, la débauche, le vice, etc.» Dans un temps où le cœur et le sentiment sont érigés par la théologie scientifique et par la philosophie en critérium du bien, de la moralité et de la religion, il est nécessaire de rappeler cette expérience vulgaire, comme il ne l'est pas moins de rappeler que ce qu'il y a de plus intime dans l'homme, ce par quoi l'homme se distingue de l'animal, c'est la pensée, tandis qu'il a commune avec l'animal la sensation.

(*Zusatz.*) Bien que le contenu qui appartient en propre à l'homme et à l'esprit libre revête lui aussi la forme de la sensation, cette forme est cependant commune à l'âme humaine et à celle de l'animal, et, par conséquent, elle n'est pas adéquate à ce contenu. La contradiction qui existe entre le contenu spirituel et la sensation consiste en ce que le premier est un être universel en et pour soi, nécessaire, et possédant une existence vraiment objective, tandis que la sensation est quelque chose d'individuel (1), de contingent et d'exclusivement subjectif. Dans quelles limites ces

(1) *Vereinzeltes : individualisé, séparé, limité*, qui n'est pas entré dans des rapports.

dernières déterminations doivent être appliquées à la sensation, c'est ce que nous voulons brièvement expliquer ici. L'être senti a, ainsi que nous l'avons remarqué, la forme de l'être immédiat, de l'être qui est simplement, et cela qu'il prenne sa source dans l'esprit libre ou dans le monde des sens. L'idéalisation que reçoit, dans la sensation (1) l'être de la nature extérieure est une idéalisation tout à fait superficielle et bien éloignée encore de la complète suppression de la forme immédiate de ce contenu. Mais la substance spirituelle qui est virtuellement opposée à ce contenu immédiat devient dans l'âme sentante un être dont l'existence revêt elle aussi la forme immédiate (2). Maintenant, comme l'être immédiat (3) est un être individuel (4), il suit que tout être senti a la forme de l'être individuel. On accordera ce point relativement aux sensations engendrées par le monde extérieur. Mais il faut l'accorder aussi relativement à celles qui viennent du monde intérieur. Du moment, en effet, que l'esprit, la raison, le droit, la moralité, la religion, se produisent sous forme de sensation, ils revêtent une nature sensible, la nature de l'être extérieur et sans connexion (5), et ils se trouvent par là placés dans un état identique avec celui de l'être senti extérieurement, de l'être qui n'est, il est vrai, senti que dans les choses individuelles, comme, par

(1) *Durch das Empfundenwerden : par le devenir-senti.*

(2) *Wird zu einem in der Weise der Unmittelbarkeit Existirenden : devient un être existant à la façon de l'immédiatité.*

(3) *Unvermittelte : qui n'est pas médiatisé.*

(4) *Vereinzeltes.*

(5) *Eines Aussereinander liegenden, eines Zusammenhangslosen.*

exemple, dans les couleurs particulières, mais qui lui aussi contient virtuellement, à l'égal de l'être spirituel (1), un principe général, la couleur par exemple. Par conséquent, ce n'est pas dans la sensation, mais dans la pensée spéculative que réside la nature concrète (2) et plus haute de l'esprit. C'est aussi l'individuation (3) du contenu senti qu'amène la contingence de la sensation, et ce qu'il y a d'exclusif dans sa forme subjective. Il ne faut pas chercher d'une façon indéterminée la subjectivité de la sensation en ceci, qu'en sentant c'est en lui-même (4) que l'homme pose une détermination (5) (car dans la pensée aussi il y pose une détermination), mais bien de cette façon déterminée, qu'il pose une détermination dans sa subjectivité naturelle, immédiate, individuelle, et non dans sa subjectivité libre, spirituelle et universelle. Cette subjectivité naturelle est une subjectivité qui ne se détermine pas elle-même, qui ne suit pas ses propres lois, et n'exerce pas son activité conformément à la nécessité de la loi, mais qui reçoit ses déterminations du dehors, qui est liée à tel temps et à tel espace, et est soumise à l'accident des circonstances. Par conséquent, tout contenu placé dans cette subjectivité devient un contenu contingent, et reçoit les déterminations qui n'appartiennent qu'à ce sujet individuel. C'est donc aller contre la raison que d'en appeler à la simple manière de sentir. On abandonne par là le champ des principes universels, le champ de la pensée et de la nature même des choses, pour revenir à sa

(1) *Das Geistige*, — et partant à l'égal de la sensation intérieure qui vient plus directement de l'esprit.

(2) *Umfassendere : plus compréhensive, plus universelle.*

(3) *Vereinzelung.*

(4) *En lui-même*, et non hors de lui-même, dans le monde objectif.

(5) Le texte dit : *quelque chose en lui-même.*

subjectivité individuelle, qui, étant un être essentiellement passif, peut admettre en elle l'erreur et le mal, tout autant que la vérité et le bien. Il suit de là que la sensation est la forme la plus mauvaise de l'esprit, et qu'elle peut vicier le meilleur contenu. Ce qui précède implique que la pure sensation demeure encore en dehors de l'opposition de l'être sentant et de l'être senti, d'un être subjectif et d'un être objectif. La subjectivité de l'âme sentante est si immédiate, si enveloppée, elle est si peu la subjectivité qui se détermine et se différencie elle-même, que l'âme, en tant qu'elle ne fait que sentir, ne saurait se saisir encore comme sujet qui se pose en face d'un objet. Cette différence n'appartient qu'à la conscience, et elle ne se produit que là où l'âme s'est élevée à la pensée abstraite (1) de son moi, de son être-pour-soi infini. Ce n'est donc que dans la phénoménologie que nous devons considérer cette différence. Ici, dans l'anthropologie, nous devons considérer seulement la différence qu'engendre le contenu de la sensation. C'est ce qu'exposent les paragraphes qui suivent.

§ 402.

Ce que l'âme qui sent trouve en elle, c'est, d'un côté, l'être immédiat naturel, en tant qu'être qui s'est idéalisé en elle, et qu'elle s'est approprié ; c'est, d'un autre côté, et par contre, ce qui se trouve originairement dans l'être-pour-soi (2)

(1) *Abstraite*, parce que la pensée véritablement concrète du moi, ainsi que de l'esprit et des choses en général, n'appartient pas à la sphère de la conscience, mais à la sphère de l'esprit absolu.

(2) *Das ursprünglich dem Fürsichseyn Angehörige : ce qui appartient originairement à l'être-pour-soi*, lequel est ici être sensible, mais qui en se développant devient moi, conscience, etc.

lequel en se développant et en pénétrant dans les profon-
eurs de sa nature devient nécessairement le moi et l'esprit
bre), déterminé dans sa corporéité naturelle, et, par suite,
ɜnti. D'après cela, l'être sentant (1) se partage en deux
ɔhères dont la première contient la détermination de la
ɔrporéité (des yeux, etc., et en général de chaque partie du
ɔrps), laquelle détermination devient sensation, par là que
tant changée en un élément interne dans l'être-pour-soi
e l'âme, elle est remarquée (2); et la seconde contient
ɜs déterminabilités qui prennent leur source dans l'esprit,
ui appartiennent à l'esprit, et qui revêtent une forme
ɔrporelle (3) afin d'exister comme déterminations inté-
eures, afin d'être senties (4). La déterminabilité se trouve
nsi posée dans le sujet en tant que âme (5). Comme la

(1) *Das Empfinden : le sentir.*

(2) *Erinnert wird.*

(3) *Verleiblichen*, *Leiblichkeit*, *Verleiblichung* : *corporéité*, *se corpora-*
er, *s'incorporer* (revêtir une forme, une existence corporelle), *corpo-*
ité, *corporalisation* ou *incorporation*. Nous emploierons aussi ces ex-
essions, parce que, comme on le verra, elles rendent mieux la
nsée de Hégel.

(4) *Um als gefundene zu seyn*, *um empfunden zu werden : afin d'être*
tant que trouvées (trouvées par l'esprit), etc.

(5) L'âme, en tant que sensation ou en tant qu'elle sent, et la sen-
tion sont une seule et même chose, de telle façon qu'il n'y a pas de
nsation hors de l'âme, ni d'âme vraiment sensible hors de la sensation.
suit de là que le développement ou les diverses déterminabilités de la
nsation sont les déterminabilités de l'âme elle-même, et que lorsqu'on
t que l'âme se développe, on dit qu'elle se développe par et dans la
nsation. Par conséquent, dans la sensation, l'âme s'incorpore, se donne
se forme un corps animé, de même que de son côté le corps se spiri-
alise, se donne et se forme une âme. Par exemple, l'œil n'est œil véri-
ble qu'en voyant, et dans l'acte de la vision. Hors de cet acte, ce n'est
u'un être purement organique où la vision n'existe qu'à l'état abstrait

spécification ultérieure de la sensation se réalise dans le système des sens, les déterminabilités de la sensation qui viennent du dedans se systématisent aussi d'une façon nécessaire, et leur corporalisation, telle qu'elle se réalise dans l'âme naturelle (1) complétement développée, s'accomplit, suivant le contenu particulier de la détermination spirituelle, dans un système ou organe spécial du corps (2).

Remarque.

La sensation en général fait la vie saine de l'esprit individuel dans sa corporéité (3). Les sens constituent le système de la corporéité spécifiée : *a*) l'idéalité physique a deux sens correspondants, parce qu'en elle, en tant qu'idéalité immédiate, et qui, par suite, n'est pas encore idéalité subjective, la différence apparaît comme différenciabilité (4); ce sont le sens de la lumière détermi-

et virtuel. L'âme aussi, de son côté, ne voit, n'est âme voyante hors de ce même acte. C'est ainsi que l'âme et le corps se joignent et se compénètrent dans la sensation.—Ceci explique aussi la signification du mot *corporéité*. La corporéité n'est plus le corps en tant que simple être organique, mais c'est le corps animé, le corps que l'âme a pénétré. C'est un terme analogue à naturalité qui exprime non la simple nature, mais la nature dans l'esprit.

(1) Le texte dit : dans *la naturalité*, ce qui revient ici au même.

(2) Dans le système ou dans l'organe (car l'organe est un système) qui correspond à cette détermination spirituelle.

(3) Elle fait, ou est, comme dit le texte, la vie saine (*das gesunde Mitleben*), c'est-à-dire la vie normale de l'esprit individuel, mais de l'esprit individuel dans la sphère de son existence corporelle. Le mot *Mitleben* implique l'idée de la *coparticipation de la vie*. L'âme et le corps participent à la même vie dans la sensation.

(4) *Verschiedenheit :* c'est-à-dire que l'idéalité physique (la lumière et le son, § 275 et § 299-300) étant l'idéalité immédiate, la médiation, la

née (1), (Cf. § 317 et suiv.), et le sens du son (§ 300); *b*) la réalité différenciée (2) a aussi un double sens, le sens de l'odeur et le sens du goût (§ 321, 322); *c*) enfin on a le sens de la réalité solide, de la matière pesante, de la chaleur (§ 303) et de la figure (§ 310). Ces spécifications viennent s'ordonner autour du centre que forme l'individualité sensible d'une façon plus simple que dans le développement des corps de la nature (3).

Exposer d'une manière systématique comment la sensibilité interne se spécialise en revêtant une forme corporelle, ce serait là une recherche qui mériterait de faire l'objet d'une science particulière, qu'on pourrait appeler *physiologie psychique*. Quelque chose d'un rapport de cette espèce, on le rencontre déjà dans la sensation de la correspondance ou de la non-correspondance d'une sensation immédiate avec l'état sensible interne déterminé pour soi — l'agréable ou le désagréable — comme aussi dans la comparaison déterminée qui a lieu dans le symbolisme des sensations (4), — des sensations des couleurs, par exemple, des sons, des odeurs, etc. Mais ce qu'il y aurait de plus intéressant dans une physiologie psychique ce serait de considérer non-seulement la sym-

lifférence ne s'y trouve pas encore posée, réalisée. Celle-ci n'y est donc, elativement à la réalité différenciée, que comme une possibilité ou lifférenciabilité.

(1) La couleur.

(2) *Die differente Realität :* la réalité qui est entrée dans le processus le la différenciation.

(3) Car ce qui est séparé dans la nature se retrouve uni et concentré lans l'esprit. Cf. § 389, p. 83-84.

(4) *Symbolisiren der Empfindungen : la symbolisation des sensations,* xpression plus exacte, comme on le verra plus loin, même §, *Zusatz*.

pathie, mais d'une façon plus déterminée l'existence corporelle (1) que se donnent les déterminations spirituelles, et qu'elles se donnent surtout en tant qu'*affections*. Il faudrait saisir le rapport qui fait que la colère et le courage sont sentis dans la poitrine, dans le sang, dans le système de l'irritabilité, et la réflexion et la pensée dans la tête, le centre du système de la sensibilité (2). Il faudrait pénétrer plus avant qu'on ne l'a fait jusqu'ici dans les rapports les plus familiers, suivant lesquels on voit se former et comme sortir de l'âme les larmes, la voix en général, et plus particulièrement le langage, le rire, les gémissements et d'autres déterminations particulières de l'âme, déterminations qui se lient à ses éléments pathologiques et physiologiques. Les entrailles et les organes sont considérés par la science physiologique comme de simples moments de l'organisme animal. Mais ils présentent aussi un ensemble systématique des formes corporelles de l'esprit, et ils contiennent, à ce titre, une tout autre signification.

(*Zusatz.*) Le contenu de la sensation vient ou du monde extérieur ou de la vie interne de l'âme (3), ce qui fait que la sensation est sensation extérieure ou intérieure. Ici nous n'avons à considérer cette dernière qu'autant qu'elle prend une forme corporelle. Car par son côté interne elle rentre dans le domaine de la psychologie (4). Les sensations ex-

(1) *Verleiblichung*. Voy. ci-dessus, p. 235.

(2) Cf. *Philosophie de la nature*, §§ 353 et suiv.

(3) Le texte dit : *de l'intérieur de l'âme*.

(4) Le contenu de la sensation interne a sa raison dans l'esprit comme tel, dans l'esprit libre qui fait l'objet propre de la psychologie (§ 441 et suivants). Il n'appartient donc à l'anthropologie qu'autant qu'il s'incorpore, qu'il est senti.

térieures, au contraire, appartiennent exclusivement au domaine de l'anthropologie.

Ce qu'il y a de plus particulier à dire relativement aux sensations de la dernière espèce, c'est que nous les recevons par l'intermédiaire des sens. L'être sensible est déterminé du dehors, c'est-à-dire sa corporéité est déterminée par un objet extérieur. Les divers modes suivant lesquels cette détermination a lieu constituent les diverses sensations externes. Chacun de ces modes est une possibilité générale du devenir de cette détermination, un cercle de sensations distinctes. C'est ainsi que la vision (1), par exemple, contient la possibilité indéterminée des sensations de la vue. La nature générale de l'individualité animée se manifeste même ici, puisque dans le mode déterminé de la sensation elle n'est pas circonscrite dans l'être individuel, mais elle embrasse un cercle d'individualités. Si je ne pouvais voir que le bleu, cette limitation serait une qualité de mon être (2). Mais comme, à la différence des choses de la nature, je demeure en moi-même et garde mon être universel dans la déterminabilité, je puis voir la couleur en général, ou, pour mieux dire, toutes les couleurs (3).

Les formes générales de la sensibilité se lient aux diverses déterminabilités physiques et chimiques des choses de la nature — déterminabilités que la philosophie de la nature doit démontrer comme nécessaires — et elles sont médiatisées par les différents organes des sens. Que la sensibilité extérieure en général, se partage en ces formes

(1) *Das Sehen : le voir.*
(2) *Von mir, de moi.*
(3) Voy. plus haut, § 400.

diverses, extérieures et indifférentes l'une à l'égard de l'autre (1), c'est ce qui réside dans la nature de son contenu, lequel est un contenu sensible, l'être sensible étant synonyme de l'être qui est extérieur à lui-même, à telle enseigne que c'est par leur extériorité réciproque que les sensations internes elles-mêmes deviennent des choses sensibles.

Maintenant, dans une recherche philosophique, il faut démontrer la nécessité rationnelle qui nous fait admettre cinq sens, ni plus ni moins, et qui nous les fait ainsi distinguer. Cette démonstration nous la donnons en saisissant les sens comme représentant les moments de la notion. Ces moments sont, comme nous le savons, trois et il n'y en a que trois. Mais les cinq sens se ramènent d'une façon tout à fait naturelle, à trois classes, dont la première est formée par les sens de l'*idéalité physique*, la seconde par les sens de la *différence réelle*, et la troisième par le sens de la *totalité terrestre* (2).

En tant que représentation des moments de la notion ces trois classes doivent former, chacune en elle-même

(1) Le texte dit : *Que la sensation en général tombe en se partageant (auseinander fällt) dans ces modes de sentir divers, et indifférents l'un à l'égard de l'autre.* Comme on l'a vu, les choses de la nature sont, en tant que choses de la nature, indifférentes l'une à l'égard de l'autre, et extérieures l'une à l'autre, et, par suite, extérieures à elles-mêmes. L'esprit ou l'âme, en tant qu'elle sent, participe aux conditions de la nature, retombe en quelque sorte dans la nature, dans son indifférence et dans son extériorité.

(2) *Irdische Totalität :* le mot *irdische*, *terrestre*, est pris ici dans un double sens, dans le sens de corps pesant et solide en général, et dans le sens de corps terrestre, c'est-à-dire de corps pesant et solide, tel qu'il existe dans notre globe. Nous l'avons aussi rendu ailleurs (*Philosophie de la nature*, § 358) par *terreux*. — Chaque sens est une totalité en ce qu'il embrasse un cercle entier de sensations et d'objets sensibles.

une totalité. Maintenant la première classe contient le sens de l'universel abstrait, de l'idéalité abstraite, et qui partant n'est pas la vraie totalité. Par conséquent, la totalité ne peut pas exister ici en tant que totalité concrète, mais en tant que totalité qui se scinde elle-même, et se partage en deux moments abstraits, et qui tombent l'un hors de l'autre. La première classe comprend ainsi deux sens, le sens de la vue, et le sens de l'ouïe. Pour la vue, l'objet idéal (1) existe en tant qu'objet qui est simplement en rapport avec lui-même; pour l'ouïe, il existe en tant qu'objet qui se produit par la négation de l'être matériel (2). La seconde classe représente, en tant que classe de la différence, la sphère du processus, de la division et de la dissolution des corps concrets. Mais la détermination de la différence entraîne avec elle la dualité des sens. Par conséquent, cette classe aussi contient le sens de l'odeur et le sens du goût. Le premier est le sens du processus abstrait; le second est le sens du processus concret. Enfin, la troisième classe ne renferme qu'un sens, le toucher, parce que le toucher est le sens de la totalité concrète.

Examinons maintenant de plus près les différents sens. La vue est le sens de cet être idéal physique que nous appelons lumière. On peut dire de celle-ci qu'elle est, en quelque sorte, l'espace qui est devenu un être physique (3).

(1) *Das Ideelle.* Chaque sens a, en effet, un objet, un être idéal, un moment de l'idée dans la nature qui lui correspond.

(2) Nous n'avons pas besoin de rappeler que l'intelligence de cette théorie suppose la connaissance de la philosophie de la nature.

(3) *Physikalischgevordene Raum : physique*, dans le sens déterminé dans la philosophie de la nature.

Car la lumière est, comme l'espace, un être indivisible, une idéalité pure (1), l'étendue absolument indéterminée, sans retour sur elle-même, et partant sans moment interne (2). La lumière manifeste autre chose qu'elle-même. Cette manifestation (3) fait son essence. Mais en elle-même elle est l'identité abstraite avec elle-même. C'est le contraire qui se produit au sein de la nature elle-même, de son extériorité, et partant c'est la matière immatérielle. C'est ce qui fait que la lumière n'oppose pas de résistance, qu'en elle-même elle est illimitée, qu'elle s'étend indéfiniment en tous sens, qu'elle est absolument légère, impondérable. La vue ne s'applique qu'à cet élément idéal et à son contraire qui se trouble, l'élément obscur, c'est-à-dire, la couleur. La couleur est la chose vue, la lumière est le milieu de la vision (4). Mais dans la vision, la réalité matérielle proprement dite du corps n'entre pas en rapport avec nous. C'est ce qui fait que les objets que nous voyons peuvent être éloignés de nous. Nous y avons, avec les choses, des rapports en quelque sorte purement théorétiques, et nous n'y avons pas encore des rapports pratiques ; car nous les y laissons subsister dans leur immobilité comme des choses qui sont simplement (5), et nous ne nous mettons

(1) *Ungetrübt : sans mélange.*

(2) *Sans intériorité*, dit le texte.

(3) *Diess Manifestiren : ce manifester.*

(4) *Das Mittel des Sehens : le moyen du voir.* Le moyen qui unit la vue est son objet, et qui est aussi le milieu où l'objet et la vue se rencontrent.

(5) *Als ein Seyendes :* qui n'ont que l'être, qui ne se différencient pas, et avec lesquelles nous n'entrons pas dans des rapports réels, et qui différencient d'une façon réelle notre existence.

ı rapport avec elles que d'une façon idéale. On pourrait, à use de cette indépendance dont elle jouit à l'égard de nature corporelle proprement dite, considérer la vue mme le sens le plus noble. Mais, sous un autre rapport, est un sens fort imparfait, parce que le corps ne nous est ıs donné par lui comme un corps qui remplit l'espace (1); ne nous est pas donné comme corps, mais, de quelque anière que nous le regardions, il nous est donné d'une çon immédiate, comme simple surface, suivant les deux mensions de la largeur et de la longueur; et nous ne ırvenons à en voir la forme entière qu'en le regardant ɜ différents points de vue, et successivement dans toutes ɜs dimensions. La vue perçoit d'abord les objets les plus oignés comme s'ils étaient placés avec les plus rapprohés sur une seule et même surface, précisément parce u'elle ne perçoit pas d'une manière immédiate la profoneur des objets. C'est ce qu'on peut constater chez les enants. C'est seulement lorsque nous remarquons qu'à la ɔrofondeur perçue par le toucher correspond un corps ɔbscur, une ombre, que nous en concluons que là où une ɔmbre paraît, il y a aussi une profondeur. Il suit de là que nous ne percevons pas immédiatement par la vue la distance des corps, mais que nous pouvons seulement l'inférer de l'apparence plus ou moins grande des objets.

En regard de la vue, en tant que sens de l'idéalité sans moment interne (2) vient se placer l'ouïe en tant que sens de la pure intériorité du corps (3). De même que la vue se

(1) *Räumliche Totalität.*
(2) *Innerlichkeitlosen.*
(3) Vibration sonore.

rapporte à l'espace qui est devenu espace physique, — la lumière, — ainsi l'ouïe se rapporte au temps qui est devenu temps physique, le son. Car le son est le corps qui devient et est posé dans le temps (1), c'est le mouvement, la vibration du corps en lui-même. C'est une vibration, un ébranlement mécanique où le corps, sans être obligé de changer, en tant que corps entier, son lieu relatif, meut ses parties, en ne meut qu'elles, pose son espace interne dans le temps (2) et, par suite, supprime l'extériorité indifférente de ses parties, et par cette suppression il laisse paraître sa pure intériorité; mais de ce changement superficiel que lui a fait subir l'ébranlement mécanique, il revient immédiatement à son premier état. Le milieu qui conduit le son à nos oreilles n'est pas seulement l'air, mais ce sont d'une manière plus parfaite encore les corps concrets qui se trouvent entre nous et le corps sonore; c'est, par exemple, le sol, à travers lequel l'oreille entend des coups de canon qu'elle ne saurait entendre à travers l'air.

Les sens de la deuxième classe entrent en rapport avec les corps réels (3). Mais ils ne sont pas encore en rapport

(1) *Der Ton is das Zeitlichgesetztwerden der Körperlichkeit :* littéralement : *le son est le devenir temporel de la corporéité, l'être-posé de la corporéité dans le temps.*

(2) *Seine innere Räumlichkeit zeitlich setzt :* pose son espace (son espacéité) *interne dans le temps ou comme temps.*

(3) *Reellen Körperlichkeit : la corporéité réelle,* les corps plus concrets et qui, par suite, possèdent une plus haute réalité. Nous ferons observer à cette occasion que les termes *Körperlichkeit* et *Leiblichkeit,* que nous avons également traduits par *corporéité,* n'ont pas la même signification dans le vocabulaire hégélien, le premier s'appliquant aux corps en général, et le second aux corps organisés, et surtout aux corps animés. Voy. plus haut, p. 235, note 5.

avec eux en tant que ceux-ci sont pour soi, qu'ils opposent une résistance, mais seulement en tant qu'ils se trouvent dans un état de dissolution, qu'ils entrent dans leur processus. Ce processus est nécessaire. Sans doute, les corps sont en partie détruits par des causes extérieures et contingentes, mais indépendamment de cette destruction contingente, les corps passent en vertu de leur propre nature, et ils se consument eux-mêmes, de telle façon cependant que leur dissolution apparaît comme si elle y venait du dehors. C'est par l'action de l'air que s'accomplit le processus de la dissolution spontanée (1), lente et insensible de tous les corps, — l'évaporation (2) des formations végétales et animales. Maintenant, bien que l'odorat soit, comme le goût, en rapport avec les corps en dissolution, ces deux sens se distinguent cependant entre eux en ce que l'odorat sent le corps dans le processus abstrait, simple et indéterminé de la volatilisation ou évaporation, tandis que le goût est en rapport avec le processus réel et concret du corps, et avec les déterminabilités chimiques qui s'y produisent, telles que le doux et l'amer, et les saveurs alcalines, acides et salées. Pour le goût, le contact immédiat de l'objet est indispensable, tandis qu'il ne l'est pas pour l'odorat, qu'il l'est encore moins pour l'ouïe, et qu'il n'y en a point dans la vue.

La troisième classe ne contient, comme nous l'avons déjà observé, que le sens de la sensibilité (3). Comme il a surtout son siége dans les doigts, on l'a appelé aussi tou-

(1) *Sichverflüchtigen.*

(2) *Verduften :* dissolution, décomposition en air.

(3) *Des Gefühls :* de la sensibilité générale, ou en général, en ce que ce sens est répandu dans tout le corps.

cher (1). Le toucher est le plus concret de tous les sens. Car ce qui fait son essence spéciale c'est un rapport, qui n'est ni un rapport avec l'être physique universel abstrait, ou idéal, ni avec les déterminabilités des corps qui se décomposent (2), mais bien avec la réalité solide des corps. Ce n'est donc que dans le toucher qu'on a d'une manière spécifiée deux contraires qui sont pour soi, savoir, un être individuel qui est pour soi en face d'un autre être individuel, l'être sentant, qui est également pour soi. C'est pour cette raison que le toucher est le sens qui sent la pesanteur, c'est-à-dire l'unité à laquelle aspire le corps qui subsiste pour soi, le corps qui n'entre pas dans le processus de la dissolution, mais qui oppose une résistance. En général, l'être-pour-soi de la matière est du ressort du toucher. Aux modes divers de cet être-pour-soi appartiennent non-seulement le poids, mais la cohésion et ses formes, la dureté, la mollesse, la roideur, la rudesse, le poli. Cependant, ce n'est pas seulement le corps compacte et persistant qui est du ressort du toucher, mais aussi la négativité de l'être matériel en tant que celui-ci subsiste pour soi, c'est-à-dire la chaleur. La pesanteur spécifique et la cohésion des corps sont changés par la chaleur. Ce changement affecte ainsi ce par quoi le corps est essentiellement corps. On peut donc dire en ce sens que même dans l'impression de la chaleur la compacité du corps se rapporte au toucher (3). Enfin c'est aussi au toucher que revient la

(1) *Tastsinn.*

(2) *Qui se décomposent* (*sich scheidenden* : se séparant) se rapporte à *déterminabilités.*

(3) *Auch in der Affection der Wärme die gediegene Körperlichkeit für das Gefühl sey* : que *même dans l'affection de la chaleur la corporéité*

ure suivant ses trois dimensions, car c'est lui qui em-
asse, d'une manière complète, la déterminabilité méca-
que en général (1).

pacte (le corps homogène et solide en tant que pesant) *est pour le cher :* c'est-à-dire qu'il appartient au toucher de sentir cette espèce dissolution qui a lieu dans les corps solides, de sorte que le toucher sent pas seulement la solidité, mais aussi son contraire, la chaleur, il sent la chaleur dans et par le corps solide. Du reste, tous les sens tent les contraires. L'oreille, par exemple, sent non-seulement les positions des sons, mais l'opposition du son et du silence. Et il en est même des autres sens.

(1) La classification ou déduction des sons est un point où nous ons la pensée de Hégel vaciller, et ne pas arriver à une détermination cise et définitive. C'est ce dont on pourra s'assurer en comparant la luction actuelle avec celle qu'il a donnée dans la *Philosophie de la ure*, § 358, et dans les diverses éditions de cette partie de son tème. On verra par là qu'il a modifié trois fois cette déduction en ngeant l'ordre des termes qui la composent. Il dit, il est vrai, dans paragraphe que nous venons de citer (*Zusatz*, p. 316), que leur ce est plus ou moins indifférente, le point essentiel étant que les s, en tant que déterminations rationnelles, forment un tout, et il ître en même temps comment on peut déduire et retrouver ce tout, en commençant par le toucher et en terminant par la vue, soit au traire en commençant par la vue et en terminant par le toucher. s, comme nous l'avons fait observer à l'endroit même de la *Philo-hie de la nature* que nous venons de citer, on ne saurait admettre te indifférence dans la déduction des termes, car cela est en désaccord c la marche dialectique de l'idée, de sa forme tout aussi bien que de contenu. Et ces hésitations et ces variations de la pensée de Hégel, lles montrent, d'un côté, la difficulté de la déduction, elles montrent si, de l'autre, qu'au fond Hégel lui-même reconnaissait qu'il y a une le déduction qui soit la véritable. Or, après avoir examiné de nouveau question, nous persistons à croire que cette déduction est celle que gel a donnée dans sa première édition de l'*Encyclopédie*, édition qui tient le premier jet de sa pensée. Le lecteur pourra voir au § 358 raisons qui nous ont engagé à lui donner la préférence. A ces isons nous pourrions en ajouter d'autres pour montrer que la nature les fonctions de la vue, par exemple, sont plus concrètes et plus utes que celles du toucher, et que celles de l'ouïe le sont plus encore

Outre les différences qualitatives que nous venons d'indiquer, les sens contiennent une détermination quantitative de la sensibilité, une détermination qui marque dans celle-ci un degré de force ou de faiblesse. Ici la quantité apparaît nécessairement comme grandeur intensive, parce que la sensation est une détermination simple. Par exemple, la sensation d'une pression exercée par une masse déterminée sur le toucher est quelque chose d'intensif, bien que cette intensité existe aussi comme extension, suivant la masse, la livre, par exemple. Mais le côté quantitatif de la sensation n'offre pas d'intérêt pour la recherche philosophique, et cela, entre autres raisons, parce que cette détermination quantitative devient aussi une détermination qualitative, constituant ainsi une mesure au delà de laquelle la sensation est trop forte, et partant douloureuse, et en deçà de laquelle elle n'est point perceptible.

C'est, au contraire, un sujet important pour l'anthropologie philosophique que le rapport des sensations extérieures avec l'état interne du sujet sentant. Cet état interne n'est pas un état tout à fait indéterminé et sans différence. Déjà ce fait que la grandeur de la sensation est une grandeur intensive, et qu'elle doit avoir une mesure, entraîne avec lui un rapport de l'impression avec le mode

que celles du toucher et de la vue. Mais nous nous bornerons à faire remarquer que nous trouvons dans ce chapitre même une raison qui nous confirme dans notre choix. Car, comme on va le voir, Hégel y fait ressortir le rôle et l'importance de la voix au-dessus des autres moments de l'idée sensible. Or, la voix c'est en quelque sorte l'ouïe, et l'importance de la voix est l'importance de l'ouïe elle-même. Car l'importance et la nature concrète d'un sens se mesurent sur l'importance et la nature concrète de la sphère qu'il embrasse, et de l'objet auquel il s'applique, ou, ce qui revient au même, de sa fonction et de son contenu.

suivant lequel le sujet est déterminé en et pour soi, il entraîne une certaine déterminabilité du sujet, une réaction du sujet contre la chose extérieure, et par suite le germe, ou le commencement de la sensation interne. Par cette déterminabilité interne du sujet se distingue déjà plus ou moins la sensation externe de l'homme de celle de l'animal. Celui-ci peut parfois et dans de certains rapports avoir des sensations des choses extérieures, qui n'existent pas encore pour la sensation de l'homme. C'est ainsi que le chameau flaire à une grande distance les sources et les rivières.

Mais c'est plus encore par son rapport avec l'élément interne spirituel (1) que par cette mesure spéciale de la sensibilité, que la sensation externe devient un moment anthropologique proprement dit. Ce rapport présente plusieurs aspects, qui cependant ne rentrent pas tous dans le cercle du point de vue où nous sommes ici placés. Ainsi, il faut éliminer de la recherche actuelle la détermination de la sensation en tant qu'agréable ou désagréable, — cette comparaison plus ou moins réfléchie de la sensation extérieure avec notre nature déterminée en et pour soi, dont la satisfaction ou la non-satisfaction par une sensation (2) fait de celle-ci, dans le premier cas, une sensation agréable, et, dans le second cas, une sensation désagréable. — Ce n'est pas non plus le réveil des tendances par les affections qui doit être compris dans le cercle de cette recherche. Ce réveil a lieu dans le domaine de l'esprit pratique, domaine qui est encore éloigné du point où nous nous trouvons en ce moment. Ce que nous devons considérer ici, c'est spé-

(1) *Das geistige Innere.*
(2) *Durch eine Affection : par une affection.*

cialement et uniquement le rapport sans conscience qui s'établit entre la sensation extérieure et l'être interne spirituel. Par ce rapport naît en nous ce que nous appelons disposition (1). C'est un phénomène spirituel dont on en trouve un analogue chez les animaux (de même qu'on trouve cette analogie relativement à la sensation agréable ou désagréable, et au réveil des tendances par les affections), mais qui (et cela s'applique aussi à d'autres phénomènes spirituels qui sont par cela même ainsi appelés) (2) a en même temps un caractère spécialement humain ; et qui, en outre, entendu strictement dans le sens que nous venons d'indiquer, est un phénomène anthropologique par la raison qu'il n'est pas perçu par le sujet avec une conscience entière. Plus haut, en considérant l'âme naturelle qui n'a pas encore atteint à l'individualité, nous avons parlé des dispositions de l'âme qui correspondent à un objet extérieur (3). Mais ce qui constituait cet objet extérieur c'étaient dans cette sphère des circonstances tout à fait générales, desquelles, précisément à cause de leur généralité indéterminée, on ne saurait encore dire, strictement parlant, qu'elles sont senties. Au point de vue, au contraire, auquel nous avons ici conduit le développement de l'âme, c'est la sensation extérieure elle-même qui stimule la disposition. Mais cet effet n'est

(1) *Stimmung*, de *stimmen*, s'accorder. La disposition est, en effet, un accord.

(2) C'est-à-dire qui sont appelés spirituels parce qu'ils ont un caractère spécialement humain, un caractère qui, chez l'homme, les distingue de ce qu'ils sont chez l'animal.

(3) *Einem Aeusserlichen* : à une chose, à un objet extérieur, à des circonstances (*Umstände*) tout à fait générales, externes et indéterminées, comme il est dit dans la phrase suivante. Voy. plus haut, § 392-393.

produit par la sensation externe qu'autant qu'en se joignant à cette disposition elle reçoit une signification interne, et cela d'une façon immédiate, c'est-à-dire sans l'intervention de l'intelligence qui a conscience d'elle-même. Cette signification fait de la sensation extérieure une espèce de symbole (1). Il faut cependant observer à cet égard qu'ici on n'a pas le symbole dans l'acception propre du mot, car, rigoureusement parlant, le symbole est un objet extérieur qui se distingue de nous, et dans lequel nous acquérons la conscience d'une déterminabilité interne, ou que nous rapportons en général à une telle déterminabilité. Mais dans la disposition stimulée par la sensation extérieure, nous ne sommes pas encore en rapport avec un objet extérieur qui se distingue de nous, nous ne sommes pas encore conscience. Par conséquent, comme nous venons de le dire, l'élément symbolique n'existe pas encore ici sous sa forme véritable.

Maintenant, les sympathies spirituelles, éveillées par la nature symbolique des sensations, sont des phénomènes très-connus (2). Ces sympathies nous viennent des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, comme aussi des choses qui se rapportent au toucher. — Quant aux couleurs, il y en a de sérieuses, de gaies, d'ardentes, de froides, de sombres et de tendres. C'est ce qui fait qu'on

(1) *Etwas Symbolischem : quelque chose de symbolique.*

(2) *Sympathie* est ici synonyme de disposition. Telle sensation externe symbolise tel élément interne, parce que celui-ci est naturellement disposé à entrer en rapport avec la première, parce qu'en d'autres termes il y a une sympathie *naturelle*, c'est-à-dire immédiate et irréfléchie entre eux.

choisit des couleurs déterminées comme signe de la disposition qui est en nous. Ainsi, pour exprimer la tristesse, cette éclipse interne, cette nuit de l'esprit, on prend la couleur de la nuit, l'obscurité qui n'est pas éclairée par la lumière, le noir incolore. Les représentations solennelles et les dignités ont aussi pour signe le noir, parce que le noir exclut toute contingence, toute multiplicité et tout changement. Au contraire, le blanc, cette couleur pure, sereine, imprégnée de lumière, correspond à la simplicité et à la sérénité de l'innocence. Les couleurs proprement dites ont, pour ainsi dire, une signification plus concrète que le blanc et le noir. Ainsi, le rouge pourpre a été de tout temps la couleur royale, parce qu'elle est la plus puissante des couleurs, celle qui saisit plus fortement les yeux, — celle où la clarté et l'obscurité se compénètrent dans toute la force de leur opposition et de leur unité (1). Le bleu, par contre, en tant qu'unité de la clarté et de l'obscurité qui penche vers l'obscurité passive, est le symbole de la douceur, de la nature féminine (2), de l'amour et de la fidélité. C'est pour cette raison que les peintres ont presque toujours drapé en bleu la reine des cieux. Le jaune n'est pas seulement le symbole d'une gaieté ordinaire, mais aussi d'une envie bilieuse. Sans doute, le conventionnel domine dans le choix des couleurs des vêtements, mais on découvre en même temps, comme nous l'avons remarqué, dans ces couleurs un sens rationnel. La couleur éclatante et la couleur mate ont aussi

(1) Voy. *Philosophie de la nature*, § 320.
(2) *Weiblichkeit*.

quelque chose de symbolique. A la première correspond la disposition généralement enjouée de l'homme placé dans une position brillante. La seconde, au contraire, indique un caractère simple et calme, qui fuit la pompe et l'éclat. Cette différence de l'éclat, et de l'éclat voilé nous la présente le blanc lui-même, comme on peut l'observer dans la toile, par exemple, ou dans le coton ou dans la soie; et on rencontre plusieurs peuples qui ont un sentiment déterminé pour le symbolisme de cette différence.

Outre les couleurs, il y a particulièrement les sons qui font naître en nous une disposition correspondante. Ceci s'applique surtout à la voix humaine, car la voix est l'organe principal par lequel l'homme manifeste sa vie intérieure : ce qu'il est, il le dépose dans sa voix. Ainsi, en entendant une voix harmonieuse, nous croyons pouvoir affirmer la beauté de l'âme de celui qui parle, comme en entendant une voix rauque, nous croyons pouvoir en conclure une grossièreté de sentiments. De cette façon, le son éveille, dans le premier cas, notre sympathie, et, dans le second cas, notre antipathie. Les aveugles sont surtout attentifs au symbolisme de la voix humaine. On dit qu'ils croient pouvoir reconnaître la beauté physique de l'homme par l'harmonie de sa voix, et qu'ils vont jusqu'à prétendre qu'en entendant parler tout bas par le nez, ils peuvent reconnaître (1) les marques de la petite vérole.

C'est assez touchant le rapport des sensations extérieures avec la nature interne de l'esprit. Nous avons vu dans ce rapport que l'élément interne de l'être sensible n'est pas un élément tout à fait vide et indéterminé, mais bien plu-

(1) *Hören : entendre.*

tôt un élément déterminé en et pour soi. Ceci est vrai de l'âme de l'animal, mais c'est incomparablement plus vrai de l'élément interne de l'âme humaine. Par conséquent, il y a dans celle-ci un contenu qui en lui-même n'est pas un contenu extérieur, mais un contenu intérieur. Pour que ce contenu soit senti, il faut, d'une part, une occasion extérieure, et, d'autre part, une corporalisation du contenu interne, et, par conséquent, il faut une transformation ou un rapport de ce contenu qui est le contraire de ce rapport, et dans lequel le contenu donné par les sens extérieurs est placé par sa nature symbolique (1). De même que les sensations extérieures se symbolisent, c'est-à-dire sont mises en rapport avec l'élément intérieur de l'esprit, de même les sensations intérieures se manifestent, et revêtent une forme corporelle (2), et cela nécessairement parce qu'elles appartiennent à l'âme naturelle, et que, par conséquent, ce sont des déterminations qui sont simplement, et qui, par suite, doivent atteindre à cette existence immédiate où l'âme devient pour soi (3). Lorsque nous parlons de la dé-

(1) Car sa nature symbolique modifie, change la signification de la sensation extérieure. La couleur comme symbole n'est plus la couleur en tant que simple couleur.

(2) C'est là le rapport inverse du premier, ce qui est déjà un développement, un progrès dans le mouvement de la sensation.

(3) *Somit ein unmittelbares Daseyn gewinnen müssen, in welchem die Seele für sich wird.* De même que la sensation externe et le contenu de cette sensation se symbolisent d'une façon immédiate dans la disposition interne, de même la disposition où l'élément interne s'incorpore à son tour immédiatement (acquiert une existence immédiate, dit le texte) dans une sensation externe. Car sentir c'est précisément ce rapport d'action et de réaction du dedans et du dehors. Et c'est dans et par le développement de ce rapport que *l'âme devient pour soi*, c'est-à-dire pose et développe son contenu, et entre en possession d'elle-même et de sa réalité.

termination interne du sujet sensible sans tenir compte de son incorporation, nous considérons ce sujet simplement tel qu'il est pour nous, mais non tel qu'il est en et pour lui-même dans sa détermination, et tel qu'il se sent en elle. Le sujet ne sent ses déterminations internes qu'en les revêtant de leur forme corporelle, car pour qu'elles soient senties, il faut qu'elles soient posées et comme différant du sujet, et comme identiques avec lui tout à la fois; deux moments qui sont réalisés en posant extérieurement, en revêtant d'un corps les déterminations internes de l'être sensible. La corporalisation de ces diverses déterminations présuppose dans l'être corporel un cercle au dedans duquel elle s'accomplit. Ce cercle, cette sphère limitée, c'est mon corps. Ainsi, mon corps se détermine comme sphère sensible tout aussi bien des déterminations internes que des déterminations externes de l'âme. La vitalité de ce corps que je possède (1) repose sur ce que sa matière (2) ne saurait être pour soi, ne saurait m'opposer une résistance, mais qu'elle m'est soumise, qu'elle est partout pénétrée par mon âme, et que pour celle-ci elle n'est qu'un moment idéal. C'est par suite de cette nature de mon corps que la corporalisation de mes sensations devient possible et nécessaire, — que les mouvements de mon âme deviennent immédiatement les mouvements de mon corps.

Maintenant, les sensations internes sont de deux espèces.

(1) *Dieses meines Körpers* : de ce corps qui est à moi, et dont la vitalité (*Lebendigkeit*) ne saurait exister qu'autant qu'il est à moi, c'est-à-dire qu'autant qu'il est soumis à mon âme, etc.

(2) *Sa matérialité*, dit le texte.

A la *première* espèce appartiennent celles qui concernent mon individualité immédiate placée dans un certain rapport ou état particulier. Telles sont, par exemple, la colère, la vengeance, l'envie, la honte, le regret.

A la *seconde* appartiennent celles qui se rapportent à un être universel, telles que le droit, la moralité, la religion, le beau et le vrai.

Comme nous l'avons précédemment remarqué, ces deux espèces de sensations ont cela de commun que ce sont des sensations que mon esprit immédiatement individuel (1), mon esprit naturel trouve en lui-même (2). D'une part, ces deux espèces peuvent se rapprocher, lorsque le contenu du droit, de la moralité et de la religion qui tombe dans la sphère de la sensation va de plus en plus en prenant la forme individuelle, et que, à leur tour, les sensations qui se rapportent au sujet individuel reçoivent une addition toujours plus grande du contenu universel. D'autre part, la différence des deux espèces devient toujours plus marquée à mesure que le sentiment du droit, de la moralité et de la religion s'affranchit du mélange des éléments particuliers et contingents du sujet, et s'élève ainsi à la forme pure de l'universel en et pour soi. Mais considérées même dans leurs limites (3), par là que dans les sensations inté-

(1) *Unmittelbar einzelner :* individuel d'une individualité immédiate.

(2) *Trouve en lui-même* (*findet in sich*), en ce sens que ces sensations il ne se les donne pas lui-même, mais qu'elles lui sont données, que ce ne sont pas des déterminations qu'il engendre, qu'il fait lui-même, et où il est actif, mais des déterminations qu'il reçoit, qu'il subit et où il est passif. Voy. plus haut, § 402, p. 234 et suiv.

(3) C'est-à-dire indépendamment l'une de l'autre, et de ce rapprochement.

rieures l'universel a la prépondérance sur l'individuel, ces sensations se spiritualisent, et l'élément corporel du phénomène va en s'effaçant dans leur réalisation (1).

Nous avons remarqué plus haut (2) que l'exposition du contenu le plus essentiel de la sensation interne n'est pas du ressort de l'anthropologie. De même que nous avons tiré le contenu des sensations extérieures de cette sphère de l'idée que nous avons traversée, c'est-à-dire de la philosophie de la nature, et que nous l'en avons tiré comme un contenu qui s'y est produit suivant sa nécessité rationnelle, de même nous devons ici anticiper, autant que cela est nécessaire, sur le contenu des sensations internes qui a sa place spéciale dans la troisième partie de la doctrine de l'esprit subjectif. Ce qui fait ici notre objet c'est simplement la corporalisation des sensations internes, et pour parler d'une manière plus déterminée, c'est la corporalisation de mes sensations par le moyen des gestes. Mais c'est la corporalisation qui s'accomplit involontairement. Ce n'est pas celle qui est l'œuvre de ma volonté (3). Cette dernière espèce de corporalisation est encore en dehors du point de vue actuel, parce qu'elle suppose que l'esprit est devenu maître de son corps, et qu'il l'a façonné avec conscience, de manière à en faire l'expression de ses sensations internes. C'est là ce qui ne saurait trouver sa

(1) *Aeusserung*, manifestation. A mesure qu'elles se manifestent, se développent, se réalisent.

(2) Page 249.

(3) Ainsi, on a ici des gestes (*Geberde*) qui sont involontaires comme les symboles dont il vient d'être question. Seulement le geste involontaire constitue déjà un moment plus concret et plus spirituel que le symbole.

place ici. Ici ce que nous avons à considérer c'est seulement, comme nous l'avons dit, le passage immédiat de la sensation interne à la forme corporelle. Ici on a, il est vrai, une corporalisation qui peut devenir visible extérieurement (1), et qui peut être façonnée de manière à devenir un signe de la sensation interne, mais elle n'est pas nécessairement un tel signe, et, en tout cas, elle l'est sans la volonté de l'être sentant (2).

Maintenant, de même que l'esprit, pour représenter aux autres ses états internes par le moyen des gestes, emploie les membres de la vie qui se dirige vers le dehors, de la vie animale, suivant l'expression de Bichat, savoir, la figure, les mains et les pieds; de même, et par contre, ce sont surtout les membres de la vie tournée vers les dedans, les organes nobles, comme on les appelle, où les sensations internes prennent une forme corporelle d'une façon immédiate et involontaire, mais où elles prennent cette forme pour le sujet sentant lui-même, et non, du moins nécessairement, pour d'autres.

Les principaux phénomènes de cette corporalisation nous sont rendus familiers par le langage, qui contient à cet égard plusieurs choses que des erreurs pour ainsi dire séculaires empêchent de bien expliquer.

On pourra remarquer, en général, que les sensations

(1) *Devenir visible pour d'autres* (*für Andere*), est l'expression du texte.

(2) C'est-à-dire qu'on a ici la même indétermination et la même contingence que dans le symbolisme naturel, précisément parce que ce sont des gestes immédiats et involontaires, et qu'ils n'offrent pas, par conséquent, cette détermination et ce rapport médiat et plus intime qui existe entre le signe et la chose signifiée dans les sphères de l'intelligence et de la volonté.

internes peuvent exercer une action salutaire ou nuisible et même funeste sur l'âme, ainsi que sur le corps entier. L'humeur gaie conserve la santé, le chagrin la mine. Un choc qui, produit dans l'âme par le chagrin et la douleur, se donne une existence corporelle, peut, lorsqu'il survient brusquement et qu'il va au delà d'une certaine mesure, amener la mort ou la perte de la raison. Une joie soudaine par trop vive n'est pas moins dangereuse ; car elle engendre, comme la douleur excessive, dans le sujet sensible un conflit si violent entre les rapports du passé et ceux du présent, et une telle scission dans sa vie interne, qu'en s'incorporant elle peut amener un déchirement dans l'organisme, la mort ou la folie. L'homme à caractère est cependant moins sujet à ces influences, parce que son esprit s'est élevé à un plus haut degré de liberté à l'égard de son corps, et qu'il trouve en lui-même ce point d'appui que ne saurait se donner l'homme naturel, pauvre de représentations et de pensées, et ne possédant pas la force nécessaire pour supporter le choc d'une douleur violente et soudaine.

Mais lors même que cette corporalisation n'agit pas d'une façon nuisible, soit en surexcitant, soit en déprimant, elle attaque toujours plus ou moins immédiatement l'organisme entier, par suite de l'unité vivante de tous les organes et de tous les systèmes qui le composent. On ne saurait nier cependant que les sensations internes ont un organe particulier où, suivant la différence de leur contenu, elles prennent d'abord, et de préférence une forme corporelle. Cette connexion de la sensation déterminée et du mode particulier de sa phénoménalité corporelle ne saurait être démentie par quelques cas particuliers qui vont contre la

règle. Ces exceptions qu'on doit mettre sur le compte de l'impuissance de la nature n'autorisent pas à regarder cette connexion comme purement contingente, et à penser peut-être qu'on pourrait sentir la colère tout aussi bien dans le ventre, ou dans la tête que dans le cœur. Il y a dans le langage lui-même assez de raison pour qu'il emploie le terme cœur pour exprimer le courage, et le terme tête pour exprimer l'intelligence, et qu'il ne dise pas cœur, par exemple, pour exprimer l'intelligence. Mais la science doit démontrer la nécessité qui domine dans le rapport entre une sensation intérieure déterminée et la signification physiologique de l'organe dans lequel la première revêt une forme corporelle. Nous voulons toucher ici brièvement les phénomènes les plus généraux qui concernent ce point. — C'est l'expérience la plus incontestable qui nous montre que le chagrin profond, ce tombeau que l'âme dans son impuissance se creuse à elle-même (1), se produit surtout comme maladie du bas-ventre, et que partant c'est dans le système reproductif, dans ce système qui représente le retour négatif de l'animal sur lui-même (2), qu'il prend sa forme

(1) *Diess ohnmächtige Sich-in-sich Vergraben der Seele.*

(2) *Retour sur lui-même* (*Rückehr zu sich selbst*), expression qui correspond à l'autre ci-dessus, *Sich-in-sich Vergraben*, qui littéralement veut dire *s'enterrer en soi-même*. Et, en effet, dans le système reproductif l'animal fait un retour, et un retour négatif sur lui-même, en ce qu'il y digère et y repousse la nature inorganique. Dans le chagrin profond (*Kummer*) aussi, l'âme se concentre pour vaincre et, si l'on peut ainsi dire, pour digérer cette affection. Mais, dans son impuissance (ou ce qui revient au même, lorsqu'elle est impuissante) à la digérer et à l'expulser, elle ne fait que s'y absorber, s'y creuser son tombeau, de sorte qu'on peut dire en ce sens que le chagrin non vaincu est une mauvaise digestion. Cf. *Philosophie de la nature*, § 365.

corporelle. Le courage et la colère, au contraire, — cette direction négative de l'âme vers le dehors, contre une force étrangère, contre une offense qui soulève notre indignation — a son siége immédiat dans la poitrine, dans le cœur, dans le centre de l'irritabilité, de l'effort négatif vers le dehors. Dans la colère, le cœur palpite, le sang s'allume, il monte à la figure et les muscles se tendent. Ici, et surtout dans le dépit (1), où l'irritation se concentre intérieurement plutôt qu'elle ne s'épuise en s'épanchant au dehors, il peut bien arriver que la bile qui appartient au système de la reproduction s'épanche, et cela au point de produire la jaunisse. Mais il faut remarquer à cet égard que la bile est, pour ainsi dire, la substance ignée, cette colère, cette irritation que le système reproductif déverse sur les aliments pour les dissoudre et les consumer avec le concours du suc animal répandu par le pancréas. — La honte qui a une proche parenté avec la colère s'incorpore pareillement dans le système sanguin. C'est une irritation qui commence, une irritation discrète (2) de l'homme contre lui-même. Car la honte contient une réaction contre l'opposition qui existe entre ce que j'apparais (3), et ce que je dois et veux être, et partant une défense de mon être interne contre mon apparence qui ne s'harmonise pas avec lui. Cette direction de l'esprit vers le dehors s'incorpore dans le sang qui monte à la figure, et qui fait que l'homme rougit et change ainsi son apparence. La frayeur, au contraire, ce mouvement soudain par lequel l'âme se

(1) *Aerger : colère contenue.*
(2) *Bescheidener Zorn.*
(3) *Meiner Erscheinung.*

réfugie en elle-même en face d'un danger (1) qui lui paraît insurmontable, se manifeste par la retraite du sang dans les joues, par la pâleur, comme aussi par le tremblement. Maintenant, s'il arrive parfois à la nature de renverser les termes, et de produire des hommes que la honte fait pâlir, et que la frayeur fait rougir, la science ne doit pas se laisser troubler par ces inconséquences de la nature, et elle n'en doit pas moins maintenir que la loi est le contraire de ces accidents. — Enfin, la pensée, en tant qu'elle tombe dans le temps, et qu'elle appartient à l'individualité immédiate, apparaît sous forme corporelle, elle est sentie, et particulièrement dans la tête, dans le cerveau, dans le système de la sensibilité en général, de l'être en soi simple et général du sujet sensible (2).

Dans les formes corporelles de l'esprit que nous venons de considérer, ce qui y devient extérieur des mouvements de l'âme, c'est seulement ce qui est nécessaire pour sentir ces mouvements, ou ce qui peut servir pour marquer extérieurement l'être intérieur de l'âme. Or cette manifestation extérieure s'achève en ce que la sensation interne n'est pas seulement manifestée, mais qu'elle est éliminée, expulsée (3).

Cette corporalisation éliminatrice de l'être intérieur se manifeste dans le rire, et plus encore dans les pleurs, dans les gémissements et les sanglots, et en général dans la

(1) L'expression du texte est *Negativen*, c'est-à-dire en face d'un être négatif, d'une négation, d'une opposition qui lui paraît insurmontable.

(2) Cf. sur ces différents points *Philosophie de la nature*, §§ 353-365.

(3) Ce qui marque un nouveau développement dans la sensation.

voix, mais dans la voix qui n'est pas encore articulée, qui n'est pas encore devenue langage. Saisir le rapport de ces phénomènes physiologiques avec les mouvements de l'âme qui leur correspondent, c'est là un point fort difficile.

Pour ce qui concerne le côté spirituel de ces phénomènes, nous savons relativement au rire qu'il est engendré par une contradiction qui se produit d'une manière immédiate, par quelque chose qui se change immédiatement en son contraire, et, par suite, par quelque chose qui s'annule lui-même, pourvu cependant que ce contenu sans valeur ne nous touche pas de près, et que nous ne le considérions pas comme faisant, pour ainsi dire, partie de de nous-mêmes ; car, si par sa destruction nous nous sentions frappés nous-mêmes, nous pleurerions. Il se peut, par exemple, qu'en voyant tomber un individu au port solennel, on se prenne à rire, parce que cet homme fait dans sa personne l'expérience de cette simple dialectique suivant laquelle il lui arrive le contraire de ce qu'il avait en vue. Par conséquent, la véritable comédie, celle qui excite le rire, réside, elle aussi et essentiellement, dans le changement d'un but par lui-même sans valeur en son contraire (1); tandis que dans la tragédie, ce

(1) *Eines an sich nichtigen Zweckes in seinem Gegentheil.* L'expression *nichtigen Zweckes* a un sens complexe, et elle veut dire un but sans valeur, frivole, de peu d'importance, ou bien un but qui a une importance, mais qui n'a pas la haute importance des fins qui font l'objet de la tragédie et que Hégel désigne par le nom de *substantielles* dans la phrase suivante, parce que ce sont des fins qui appartiennent aux sphères plus profondes et plus universelles de l'esprit. Nous ferons observer que dans ces quelques lignes se trouvent résumées ses théories sur l'art comique et l'art tragique qu'il a exposées dans son *Esthétique*, théories qu'il ne fait

sont des fins substantielles qui se détruisent dans leur conflit. Par cette dialectique qui s'empare de l'objet comique, la subjectivité du spectateur ou de l'auditeur est placée dans un état de jouissance d'elle-même calme et pure, parce qu'elle (1) est l'idéalité absolue — la puissance infinie qui domine tout contenu limité — et, par conséquent, la dialectique pure, par laquelle l'objet comique est précisément annulé (2). C'est ici que réside la raison de la gaieté qu'éveille en nous l'objet comique. — Le phénomène physiologique de cette gaieté, phénomène qui surtout nous intéresse ici, est d'accord avec cette raison. Dans le rire, en effet, la subjectivité qui s'élève à la pure jouissance d'elle-même — cette identité pure — cette lumière spirituelle — (3) s'incorpore sous forme d'un éclat qui se répand sur la figure, pendant que

que toucher ici, parce que ce que l'on a ici ce n'est ni le rire comique ni les larmes tragiques, mais le rire et les larmes dans leur première apparition, le rire et les larmes de l'âme naturelle.

(1) Cette dialectique.

(2) Et, en effet, pour qu'il y ait rire, il faut qu'il y ait contraste, c'est-à-dire il faut que les contraires entrent en collision, et qu'en entrant en collision ils se compénètrent et s'annulent par cela même en tant que contraires, ce en quoi consiste précisément leur conciliation. Et le rire est cette conciliation même.

(3) *Zum ungetrübten Genuss ihrer selbst gelangende Subjectivität — diess reine Selbst — diess geistige Licht, etc.* Dans le rire, la subjectivité, l'âme subjective, par cela même qu'elle triomphe des contraires en les conciliant, se place dans un état de jouissance sans mélange, et de jouissance d'elle-même. Car le rire est un moment subjectif où l'objet risible vient s'annuler. Dans cet état, l'âme subjective est une lumière spirituelle, une identité, ou être identique pur, etc., expressions qu'on ne saurait entendre qu'en ayant présentes les théories de la philosophie de la nature, et en saisissant les analogies que Hégel a ici en vue, et qu'il veut faire ressortir entre cette sphère de l'esprit et la nature.

l'acte spirituel par lequel l'âme éloigne d'elle l'élément risible garde une expression corporelle dans une expiration forte et brisée. — Au reste, bien que le rire soit un moment qui appartient à l'âme naturelle, et partant à l'anthropologie, il parcourt cependant une échelle qui va depuis le rire vulgaire, bruyant et à grands éclats de l'homme grossier ou au cerveau vide, jusqu'au rire doux des âmes nobles (le rire dans les larmes), échelle où le rire va de plus en plus en s'affranchissant de sa naturalité, jusqu'à ce qu'il devienne le rire dans les gestes, et, par suite, un rire qui émane de la libre volonté. Les diverses formes du rire expriment ainsi, d'une façon très-caractéristique, les degrés d'éducation des individus. Un homme sérieux ne se laisse jamais, ou que fort rarement aller à un rire bruyant et immodéré. On dit de Périclès qu'on ne le vit jamais rire après qu'il se fut adonné à la vie publique. On a raison de considérer le rire trop fréquent comme la marque de la fadaise et de la bêtise, et d'un sens qui est indifférent à tous les grands et véritables intérêts, les considérant comme s'ils lui étaient étrangers, et ne le concernaient point.

Au rire sont, comme on sait, opposés les pleurs. Si dans le rire l'accord senti du sujet avec lui-même parvient à s'incorporer au dépens de l'objet qui excite le rire, dans les pleurs se manifeste la scission interne de l'être sentant engendré par un élément négatif, par la douleur. Les larmes sont la crise (1) de la douleur, et, par conséquent, non-seulement elles manifestent

(1) *Kritische Ausschlag : l'issue, la fin critique.* C'est, en quelque sorte, comme la sueur dans la fièvre. Cf. *Philosophie de la nature*, § 373, p. 517.

mais elles expulsent la douleur, ce qui fait que dans les souffrances sérieuses de l'âme, elles peuvent exercer une action bienfaisante sur la santé, comme, au contraire, une douleur qui ne se répand pas en larmes peut avoir des conséquences fâcheuses pour la santé et pour la vie. Dans les larmes, la douleur, ce sentiment de l'opposition déchirante qui a pénétré dans l'âme, devient eau, une substance neutre et sans différence, et cette substance matérielle neutre en laquelle se change la douleur, l'âme la sécrète elle-même de son enveloppe corporelle (1). C'est dans cette sécrétion, comme dans la corporalisation dont il vient d'être question que réside la cause de l'action salutaire des larmes. — Que maintenant ce soient les yeux l'organe où se fait jour la douleur qui se répand en larmes, cela vient de ce que les yeux ont la double signification, d'abord celle d'être l'organe de la vision, et partant de la sensation d'objets extérieurs, et, en second lieu, celle d'être le lieu où l'âme se manifeste de la façon la plus simple, parce que l'expression de l'œil est le tableau mobile de l'âme, le tableau où l'âme vient, si l'on peut ainsi dire, imprimer son souffle. C'est là ce qui fait que les hommes pour se connaître commencent par se regarder dans les yeux. Maintenant, de ce que l'homme, par suite de la négation qu'il sent dans la douleur, voit son activité empêchée, qu'il descend à l'état d'être passif, que l'idéalité, la lumière de son âme est troublée, et que l'identité permanente de celle-ci avec elle-même se trouve plus ou

(1) *Leiblichkeit : corporéité*, expression plus exacte, parce que, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, p. 235, note 5, elle implique l'âme et le corps dans leur union immédiate.

moins décomposée, il suit que cet état de l'âme revêt sa forme corporelle par un trouble dans l'organe de la vision, et encore plus par l'humeur qui en coule, et dont l'action peut tellement empêcher la fonction de la vue, de cette activité idéale de l'œil, que celui-ci ne puisse plus supporter la vue des objets extérieurs.

Une corporalisation et une élimination, plus complète encore des sensations internes que celles qui accompagnent le rire et les pleurs, ont lieu dans la voix. Car dans la voix on n'a pas seulement, comme dans le rire, la simple formation d'un être extérieur qui existe déjà (1), ou, comme dans les pleurs, une réalité matérielle expulsée du dedans, mais on a une corporéité idéale, une corporéité, si l'on peut ainsi dire, incorporelle, et, par conséquent, un produit matériel où la nature interne du sujet garde tout à fait le caractère de cette nature, où l'idéalité pour soi de l'âme trouve une réalité extérieure qui est complétement en harmonie avec elle, une réalité qui est supprimée aussitôt qu'elle est produite ; car l'expansion du son est tout aussi bien son annulation (2). Par conséquent, la sensation reçoit dans la voix une forme corporelle où elle s'éteint tout aussitôt qu'elle s'y manifeste (3). C'est là la raison du

(1) Car le rire ne fait que former (*formiren*), c'est-à-dire donner une forme, façonner un être extérieur (*ein Aeusserliches*), la figure qui existe déjà (*vorhandenen*).

(2) *Da das Sichverbreiten des Tones ebenso sehr sein Verschwinden ist.* — Le son,— c'est-à-dire ici le son de la voix, et de la voix naturelle, et non de la voix articulée, — en se propageant, c'est-à-dire en se produisant, disparaît, s'éteint.

(3) Ainsi, l'âme trouve dans la voix un moyen plus adéquat, plus docile et plus complet que le rire et les larmes pour se manifester et éli-

plus haut degré de force que la voix possède pour manifester et éliminer les sensations internes. Et c'est cette force qu'employaient à bon escient les Romains, lorsque dans les funérailles ils laissaient pousser aux femmes des cris lamentables. Ils voulaient par là s'affranchir de la douleur qu'ils éprouvaient (1).

Maintenant, la corporéité abstraite de la voix peut, il est vrai, devenir un signe pour d'autres qui le reconnaissent comme tel (2). Mais ici nous avons la voix dans la sphère de l'âme naturelle, nous n'avons pas encore la voix comme signe engendré par la libre volonté, — nous n'avons pas encore le langage articulé, ce produit de l'énergie de l'intelligence et de la volonté, mais seulement un son qui est le produit immédiat de la sensation, un son où il n'y a pas d'articulation, mais qui est cependant susceptible de plusieurs modifications. Dans la manifestation de leurs sensations, les animaux ne vont pas au delà de la voix inarticulée, du cri qui annonce la douleur ou le plaisir. Il y a même des animaux qui ne s'élèvent à cette manifestation idéale de leur état interne que sous le coup de la nécessité la plus impérieuse. Mais l'homme n'est pas renfermé dans cette forme animale de la manifestation de

miner extérieurement ses sensations internes. Dans la voix, l'âme se sent elle-même, pour ainsi dire, et ses sensations internes s'incorporant dans le son, s'absorbent en lui et s'éteignent avec lui.

(1) Le texte dit : ils voulaient par là *faire de la douleur* qui s'était *produite en eux quelque chose qui leur fût étranger.*

(2) La *corporéité* (*Leiblichkeit.* Voy. ci-dessus, p. 266) de la voix, c'est-à-dire qui fait la nature de la voix, est une corporéité abstraite, si l'on compare la voix, telle qu'elle est ici comme moment de l'âme naturelle, avec la voix articulée.

soi-même, car il crée le langage articulé par lequel les sensations internes sont transformées en mots, sont manifestées dans leur déterminabilité complète, et deviennent des objets pour le sujet, mais des objets qui, en même temps, lui demeurent extérieurs et étrangers. C'est donc avec raison qu'on accompagne la mort de chants funèbres et de lamentations qui, quelque ennuyeux qu'ils puissent parfois paraître et être même, ont cependant cet avantage qu'en faisant discourir sur la perte éprouvée, ils forcent la douleur renfermée et comme comprimée dans l'intimité de l'âme à s'épancher au dehors et à se changer en représentation, et ils en font par là un être objectif qui vient se placer en face du sujet attristé. C'est surtout le poëte qui a la faculté de s'affranchir des sentiments concentrés, comme l'a montré surtout Gœthe, qui a plus d'une fois rajeuni sa liberté spirituelle en répandant sa douleur dans un chant.

Cependant, c'est seulement par anticipation que nous avons pu parler ici dans l'anthropologie de la manifestation et de l'élimination des sensations internes par le langage articulé.

Ce qui nous reste encore à indiquer ici, c'est le côté physiologique de la voix. Relativement à ce point, nous savons que la voix, — cette simple vibration de l'être qui possède la vie animale, — prend son origine dans le diaphragme, mais qu'elle est aussi intimement liée à l'organe de la respiration, et est achevée par la bouche, laquelle remplit deux fonctions, savoir, d'un côté, la fonction de commencer le changement immédiat des aliments en formations organiques animales, et, de l'autre, et par opposition à cette transformation de l'être extérieur en un être in-

térieur, la fonction d'achever l'objectivation de l'être subjectif qui s'accomplit dans la voix.

§ 403.

Par suite de leur nature immédiate, et par là qu'elles sont données (1), les sensations sont des déterminations individuelles et passagères; ce sont des changements dans la substantialité de l'âme, des changements posés dans son être-pour-soi identique avec lui-même. Mais cet être-pour-soi n'est pas un simple moment formel de la sensation. L'âme est la totalité virtuellement réfléchie de la sensation. En sentant, elle sent en elle la substantialité entière, substantialité qu'elle est virtuellement. C'est là l'*âme-sentiment* (2).

Remarque.

Le langage ne fournit pas des termes qui expriment d'une manière bien nette la différence de la sensation et

(1) Voy. plus haut, p. 256, et ci-dessous, *Remarque*.

(2) *Fühlende Seele.* Ainsi, bien que la sensation, en tant que simple sensation, ne soit qu'une détermination, qu'un changement individuel (*einzelne*, isolé, limité) et passager (*vorübergehend*, qui passe dans un autre moment, dans une autre détermination) dans la substantialité de l'âme, cependant l'âme y est *en soi*, virtuellement tout entière, ou, comme dit le texte, l'être-pour-soi de l'âme n'y est pas comme simple moment formel; et le développement de la sensation amène la position de cette virtualité, position qui ici s'offre d'abord comme sentiment, comme *âme-sentiment* ou *en tant que sentiment*. C'est ainsi que nous traduirons le *Fühlende Seele* pour le distinguer de *l'empfindende Seele*.

du sentiment (1). Cependant on ne dit pas la sensation du droit, la sensation de soi-même, etc., mais on dit le sentiment du droit, le sentiment de soi-même, etc. La sensibilité (2) se rapporte à la sensation. On peut, par conséquent, établir à cet égard que dans le sentir c'est plutôt le côté passif, le côté par lequel le sujet trouve l'objet devant lui (3), c'est-à-dire le moment immédiat de la déterminabilité qui appartient à la sensation, tandis qu'au sentiment revient plutôt l'élément spontané et identique qui s'y trouve (4).

(*Zusatz.*) La première partie de l'anthropologie se trouve achevée par ce que nous venons d'exposer dans les paragraphes précédents. Ce que nous avons eu d'abord à considérer dans cette partie, c'est l'âme déterminée qualitativement, ou, si l'on veut, l'âme dans sa déterminabilité immédiate. En suivant le développement immanent de notre objet, nous sommes enfin arrivés à l'âme qui a posé idéalement sa déterminabilité, et qui, par là, revient sur elle-même et devient pour soi, c'est-à-dire nous sommes

(1) Le texte a : La différence entre *Empfindung* (sensation) et *Fühlen* (sentir comme sentiment).

(2) *Empfindsamkeit.*

(3) *Die Seite der Passivität, des Findens : le côté de la passivité, du trouver*, car, comme nous l'avons vu, dans la sensation l'esprit trouve l'objet, celui-ci lui est donné, il ne se le donne pas.

(4) *Selbstischkeit, die darin ist :* c'est-à-dire que dans la sensation viennent se rencontrer deux éléments, l'élément passif, variable et actuel, l'élément qui constitue la sensation proprement dite, et l'élément virtuel qui est l'élément spontané, actif et identique (*das Selbstische*), autant et dans la mesure qu'il peut être ici question de spontanéité et d'activité. Car c'est là la nuance qu'exprime le *die darin ist*. Ce second élément est le sentiment.

arrivés à l'âme-sensation. Par là est donné le passage à la seconde partie de l'anthropologie, partie qui est aussi intéressante qu'elle est difficile, où l'âme s'oppose à sa substantialité (1), se produit en opposition avec elle-même, et dans ses sensations déterminées atteint en même temps au sentiment d'elle-même, ou, si l'on veut, à une conscience qui n'est pas encore la conscience objective, mais la conscience subjective de sa totalité, et, par suite, puisque la sensation comme telle est liée à l'individuel, elle cesse d'être âme purement sentante. De ce que l'âme apparaît ici dans la sphère de la scission avec elle-même, nous aurons à la considérer dans son état d'âme malade (2). Dans cette sphère domine la contradiction de la liberté et de la servitude (3), car, d'un côté, l'âme est encore attachée à sa substantialité, elle est conditionnée par sa naturalité, pendant que, de l'autre côté, elle commence à s'affranchir de sa substance, de sa naturalité, et s'élève ainsi à une sphère intermédiaire entre sa vie naturelle immédiate et la conscience objective et libre. Nous allons expliquer brièvement jusqu'à quel point l'âme pénètre ici dans cette sphère moyenne.

(1) Où elle existe en tant que simple substance, en tant que substance qui ne s'est pas encore différenciée, opposée à elle-même dans ces attributs. L'expression *substantialité* est plus exacte que substance, et rend mieux la pensée de Hégel. Car, par substantialité Hégel veut ici désigner ces déterminations universelles et indéterminées de l'âme, les qualités naturelles qui sont comme le fond sur lequel se développe l'âme individuelle et l'esprit en général. Voy. plus haut, § 393, et ci-dessous.

(2) Le texte dit : *Dans l'état de sa maladie* (*Krankheit*).

(3) *Freiheit und Unfreiheit.*

La simple sensation ne se rapporte, comme nous l'avons emarqué, qu'à l'individuel et au contingent, à l'être pré-ent et immédiatement donné, et ce contenu apparaît à âme sensible comme sa réalité concrète spéciale. — orsque, par contre, je m'élève au point de vue de la onscience, je me mets en rapport avec un monde qui n'est extérieur, avec une totalité objective, avec un cercle u-dedans duquel se trouvent enveloppés et unis des objets nultiples et complexes qui viennent se poser en face de noi. En tant que conscience objective, j'ai d'abord, il est rai, une sensation immédiate, mais aussi cet être senti n'est pour moi qu'un point dans le rapport universel des hoses, et, par conséquent, c'est un être qui indique (1) ne sphère supérieure à son individualité sensible et à son résent immédiat. Ma conscience objective est si peu liée u présent sensible des choses, que j'ai la faculté de con-naître même les choses qui ne me sont pas sensiblement résentes; par exemple, une contrée éloignée que je ne onnais que par ce qu'on en raconte. Mais la conscience éalise son indépendance de la matière de la sensation en levant cette matière de sa forme individuelle à la forme niverselle, en en éliminant ce qu'il y a en elle de pure-nent accidentel et indifférent, et en y conservant l'élément ssentiel. Par cette transformation, l'être senti devient un tre représenté. Cette transformation opérée par la cons-ience abstraite (2) est quelque chose de subjectif qui eut aller jusqu'à l'arbitraire et au faux, et produire des

(1) *Hinausweisendes :* qui découvre, qui donne le pressentiment.

(2) *Abstraite*, c'est-à-dire par la conscience qui ne saisit pas la nature concrète et réelle des choses, mais qui n'en est pas moins la conscience.

représentations qui n'ont pas une réalité qui leur correspond. — Maintenant, entre la conscience représentative, d'un côté, et la sensation immédiate, de l'autre, vient se placer l'âme qui fait l'objet de la seconde partie de l'anthropologie, l'âme qui se sent dans sa totalité et dans son universalité, ou, si l'on veut, l'âme prophétique (1). Que l'universel soit senti, c'est ce qui paraît contradictoire, car la sensation comme telle n'a, nous le savons, pour contenu que l'individuel. Mais cette contradiction n'affecte pas ce que nous appelons âme-sentiment, car celle-ci n'est pas emprisonnée dans la sensation immédiate et n'est pas liée à un présent sensible immédiat, comme, d'un autre côté, elle n'est pas non plus en rapport avec le véritable universel (2), qui ne saurait être saisi que par la pensée pure, mais elle a plutôt un contenu qui ne s'est pas encore développé jusqu'à ce point où l'universel et l'individuel, le subjectif et l'objectif se sont différenciés. Dans cette sphère, je suis ce que je sens, et je sens ce que je suis (3). Ici je

(1) *In ihrer Totalität und Allgemeinheit fühlende oder ahnende Seele.* Ici l'âme ne pense pas sa totalité et son universalité, mais elle les sent, elle en a le sentiment qui n'est aussi, et par cela même, qu'un pressentiment. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le mot *ahnende* que nous avons rendu par *prophétique*. Le prophète ou l'âme prophétique, n'est pas l'âme qui entend la vérité, mais l'âme qui en a un pressentiment, une vue obscure. Du reste, la signification de ce mot se trouve déterminée par ce qui suit.

(2) *Ganz Allgemeine : tout à fait universel*, c'est-à-dire l'universel qui existe, et qui est pensé comme tel.

(3) Le texte dit : *A ce point de vue* (au point de vue où nous sommes ici), *ce que je sens je le suis, et ce que je suis je le sens.* Hégel veut dire qu'ici le sujet et l'objet, le moi et le non-moi ne sont pas encore différenciés comme dans la conscience, et que, par conséquent, ce que l'on est (moi), et ce que l'on sent (non-moi) sont encore confondus.

suis présent d'une façon immédiate dans le contenu qui, ultérieurement et lorsque je deviens conscience objective, apparaît comme un monde indépendant qui se pose devant moi. Ce contenu se trouve placé vis-à-vis de l'âme-sentiment dans le même rapport où les accidents sont placés vis-à-vis de la substance. Cette âme apparaît encore comme le sujet et le centre de toutes les déterminations du contenu, comme la puissance qui domine d'une façon immédiate le monde du sentiment (1).

Maintenant, le passage à la deuxième partie de l'anthropologie s'accomplit d'une façon plus déterminée de la manière suivante. Il faut d'abord remarquer que la différence de la sensation externe et de la sensation interne que nous avons considérée dans les paragraphes précédents existe seulement pour nous, pour la conscience réfléchie, mais qu'elle n'existe pas encore pour l'âme elle-même. L'unité simple de l'âme, son idéalité pure ne se saisit pas encore dans sa différence d'avec le monde extérieur. Mais, bien que l'âme n'ait pas encore la conscience de sa nature idéale, elle n'en constitue pas moins l'idéalité ou la négativité des diverses espèces de sensations qui se produisent

(1) L'objet ou le monde objectif, par là qu'il ne se pose pas comme un monde distinct et déterminé en face de l'âme en tant que sentiment, est enveloppé dans cette âme, de la même façon que les accidents sont enveloppés dans la substance. L'âme est ainsi la puissance qui domine *d'une manière immédiate le monde du sentiment* (*die Welt des Fühlens*), c'est-à-dire que par cela même que ce monde n'existe pas ici d'une façon médiate, objective et développée, comme il existe dans la conscience, et plus encore dans la pensée, le sentiment le domine (*überherrscht*), le défigure en quelque sorte, et le fait arbitrairement à sa façon.

en elle, comme si chacune d'elles n'était que pour soi, et dans un état d'indifférence à l'égard des autres. De même que le monde objectif s'offre à notre intuition, non comme un être divisé en plusieurs parties, mais comme un être concret, qui se partage en différents objets, lesquels sont, à leur tour, chacun pour soi des êtres concrets, formant une unité qui enveloppe les déterminations les plus diverses, de même l'âme est, elle aussi, la totalité d'un nombre infini de déterminabilités qui viennent se joindre en elle comme dans leur unité, de telle façon que l'âme demeure virtuellement en elles en tant qu'être-pour-soi infini. Cependant, dans cette totalité ou idéalité de l'âme (dans cet état interne de l'âme sans différence et hors du temps) (1), les sensations qui s'y compénètrent ne disparaissent pas sans y laisser de traces, mais elles y demeurent en tant que supprimées (2), elles y subsistent en tant que contenu d'abord purement possible, mais qui, par là qu'il est pour l'âme, ou que celle-ci y devient pour soi, y passe de sa possibilité à sa réalité. Ainsi, l'âme conserve le contenu de la sensation, et lors même qu'elle ne le garde pas pour elle-même, elle le garde en elle-même (3). Mais la simple conserva-

(1) *In dem zeitlosen indifferenten Inneren der Seele :* dans cet état ou moment intérieur, indifférent et sans temps de l'âme. Les sensations que l'âme a éprouvées demeurent dans l'âme comme des virtualités indifférentes, qui ne se différencient pas actuellement, et qui ne sont pas dans tel point du temps.

(2) *Aufgehobene : supprimées et absorbées dans l'âme.*

(3) *Wenn auch nicht für sich, so doch in sich*, c'est-à-dire que lors même que l'âme ne garde pas la sensation et le contenu de la sensation comme des choses qu'elle sent actuellement et qui sont actuellement présentes en elle, elle les garde cependant comme des possibilités.

tion d'un contenu qui est intérieurement pour soi (1), d'une simple impression individuelle (2), d'une simple sensation est encore éloignée du souvenir proprement dit, qui part de l'intuition d'un objet qui vient du dehors pour être converti en un être interne, objet qui, comme on l'a déjà remarqué (3), n'existe pas encore pour l'âme.

Mais outre le contenu qui dérive de la sensation et dont nous venons de parler, il y a un autre contenu qui vient aussi remplir l'âme. Car à côté de cette matière fournie par la sensation, il y a virtuellement en nous, en tant qu'individualités réelles, comme un autre monde possédant un contenu concret et une périphérie infinie; il y a, voulons-nous dire, un nombre infini d'associations et de rapports qui sont toujours en nous, alors même qu'ils ne sont pas l'objet de nos sensations et de nos représentations, et qui, quels que soient les changements qu'ils puissent subir, même à notre insu, ne cessent pas de faire partie du contenu concret de notre âme. Par conséquent, cette âme, par suite de la richesse infinie de son contenu, peut être considérée comme âme d'un monde, comme âme du monde

(1) Le contenu de la sensation qui est conservé dans l'âme à l'état de possibilité n'est pour soi qu'intérieurement. Car la simple possibilité constitue un état intérieur, un état où un être ne s'est pas développé, ne s'est pas posé extérieurement.

(2) *Eine Affection meiner : une affection de moi*, ce qui exprime encore mieux une impression fugitive qui n'a qu'une réalité momentanée dans l'âme.

(3) Plusieurs fois, mais particulièrement ci-dessus, p. 275, où il est dit qu'ici la différence des sensations internes et des sensations externes existe bien pour nous, mais qu'elle n'existe pas pour l'âme elle-même.

individuellement déterminée (1). Comme l'âme humaine est une âme individuelle, une âme déterminée par tous les côtés, et partant limitée, elle est aussi en rapport avec un monde déterminé d'après son point de vue individuel. Ce monde qui se pose en face de l'âme n'est pas un monde qui lui soit extérieur. Il faut dire plutôt que l'ensemble des rapports dans lesquels se trouve placée l'âme humaine individuelle fait la réalité de sa vie et de sa subjectivité. Car cet ensemble a grandi indivisiblement avec elle, comme les feuilles, pour nous servir d'une image, croissent avec l'arbre. Bien que les feuilles se distinguent de l'arbre, elles n'en sont pas moins des parties essentielles de l'arbre, à tel point que celui-ci meurt si on en arrache à plusieurs reprises les feuilles. Sans doute, celui qui par une vie active et par une riche expérience s'est donné une nature plus indépendante peut beaucoup mieux supporter la perte d'une partie de son monde individuel que celui dont la vie a grandi dans un cercle restreint de rapports, et qui est incapable de faire des efforts pour en étendre les limites. Le sentiment qui fait le fond de la vie de ce dernier attache parfois celui-ci si fortement à son pays natal qu'à l'étranger il est pris du mal du pays, ressemblant ainsi à une plante qui ne peut venir que dans une certaine contrée. Mais pour s'élever au sentiment concret de soi, il faut même aux natures les plus fortes un cercle déterminé de rapports extérieurs, et

(1) Non comme âme du monde, mais comme âme d'un monde tel que celui-ci existe d'une façon imparfaite et limitée dans l'âme individuelle.

une partie, pour ainsi dire, raisonnable (1) de l'univers, car sans ce monde individuel, l'âme humaine en général, ainsi que nous venons de le dire, n'aurait pas de réalité ; elle n'atteindrait pas à l'individualité distincte et déterminée (2). Cependant l'âme humaine ne contient pas seulement des différences naturelles (3), mais elle se différencie elle-même en elle-même, et se sépare de sa totalité substantielle, de son monde individuel qu'elle pose comme un monde opposé à son être subjectif (4). Son but, en se

(1) *Ein hinreichendes Stück*, une partie de l'univers qui ne dépasse pas la mesure, qui ne soit pas hors de proportion, et que l'âme ne puisse contenir.

(2) *Bestimmt unterschiedenen Einzelnheit : l'individualité différenciée d'une façon déterminée.* C'est-à-dire que bien que ce moment où l'âme est renfermée dans son monde individuel, dans une sphère limitée de rapports, soit un moment inférieur de l'esprit, il n'en est pas moins un moment de l'esprit, et que par suite c'est un moment nécessaire, un moment sans lequel l'âme ne *s'élèverait pas au sentiment concret d'elle-même, n'aurait pas de réalité* et *n'atteindrait pas à l'individualité distincte et déterminée*, suivant le texte. L'âme, en effet, ne saurait entrer en possession du sentiment concret d'elle-même, — quelque incomplet et quelque obscur d'ailleurs que puisse être ce sentiment, — qu'autant qu'elle pose et enveloppe les divers moments de sa nature, ce qui constitue aussi sa réalité ; et, par conséquent, elle n'a de réalité ou sa réalité, elle n'est âme réelle qu'en posant ces moments, et dans ces moments. Mais cette réalité constitue aussi son monde spécial, et, partant, son individualité distincte et déterminée. C'est comme la famille et l'État. La famille constitue, elle aussi, un moment inférieur et nécessaire de l'État. Et bien qu'elle se trouve absorbée dans l'État, comme l'âme est absorbée dans l'esprit, elle a comme l'âme sa sphère propre où elle se meut et se développe, et qui fait sa réalité et son individualité.

(3) Des différences qui lui sont données, où elle est passive, etc.

(4) Où elle existe comme moi, qui a en face un objet, un non-moi distinct et déterminé, et où, par conséquent, on n'a plus une âme enveloppée dans sa substance et dans le monde du sentiment.

scindant ainsi, c'est de devenir pour elle-même, ou, si l'on veut, pour l'esprit ce que celui-ci est en soi, — de faire que le cosmos contenu virtuellement dans l'esprit s'élève à la sphère de la conscience (1). Mais dans la sphère de l'âme, de l'esprit qui n'est pas encore entré en possession de sa liberté, il n'y a point, comme nous l'avons aussi remarqué, de conscience objective, il n'y a aucune connaissance du monde, en tant que monde, qui est réellement sorti du moi (2). Dans le sentiment, l'âme n'a des rapports qu'avec ses déterminations internes. L'opposition d'elle-même et de ce qui est pour elle demeure encore en elle à l'état d'enveloppement. Ce n'est que lorsqu'elle a posé et nié (3) le contenu multiple et immédiat de son monde individuel, et qu'elle l'a transformé en un être simple, en un être universel abstrait, lorsque, par conséquent, un véritable universel existe pour l'universalité de l'âme, et que celle-ci, en se développant, s'est élevée au moi qui est pour

(1) En effet, le *pour-soi* présuppose l'*en-soi*, l'acte présuppose la puissance, ou, si l'on veut, le monde de la conscience présuppose ce monde obscur et enveloppé du sentiment. Par conséquent, si l'âme se scinde ainsi, si elle se sépare d'elle-même, de ce monde du sentiment, c'est pour poser le monde de la conscience qui est virtuellement en elle et qui la meut, et devenir de cette façon pour elle-même. Hégel ajoute ou *pour l'esprit*. C'est, en effet, pour l'esprit et non pour elle-même, en tant que âme, qu'elle devient, strictement parlant. Car, dans la conscience, l'âme disparaît et se trouve absorbée dans l'esprit.

(2) *Wirklich aus mir herausgesetzten : réellement posé par moi en le tirant de moi*. Dans la conscience, le moi et le non-moi se posent non-seulement comme distincts et différenciés, mais comme identiques, comme sortant l'un de l'autre. Ici Hégel n'indique que la position du non-moi par le moi, parce que cela suffit pour le point qu'il veut faire ressortir.

(3) *Posé négativement*, dit le texte.

lui-même, qui est à lui-même son propre objet, à cet universel achevé qui est en rapport avec lui-même (développement qui fait encore défaut à l'âme comme telle), c'est seulement alors, et en atteignant ce but que l'âme passe de son sentiment subjectif à la conscience vraiment objective, car c'est seulement alors que le moi qui est pour lui-même et qui s'est affranchi, d'une façon abstraite du moins, de la matière immédiate (1), laisse aussi librement subsister cette matière hors de lui-même (2). Par conséquent, ce que nous avons à considérer, en partant d'ici jusqu'à ce but, c'est le combat que l'âme livre à la forme immédiate de son contenu pour entrer en possession de sa liberté, pour devenir maîtresse d'elle-même et adéquate à sa notion, — c'est-à-dire pour se façonner de manière à devenir ce qu'elle est en soi ou d'après sa notion, savoir, subjectivité simple en rapport avec elle-même, et existant sous forme du moi. L'élévation à ce point du développement de l'esprit s'accomplit à travers trois degrés, qui ici peuvent être indiqués par anticipation et d'une façon assertoire.

Dans le *premier* degré, nous voyons l'âme emprisonnée dans le rêve et le pressentiment de sa vie naturelle concrète (3). Pour entendre le merveilleux que dans les temps

(1) Car, dans la conscience, le moi ne s'affranchit que d'une façon abstraite, c'est-à-dire incomplétement de la matière immédiate (*unmittelbaren Stoff*), de ce fond obscur et enveloppé qui est donné à l'âme dans la sensation et le sentiment.

(2) Ce qui est un développement, un progrès.

(3) *In dem Durchträumen und Ahnen ihres concreten Naturlebens befangen*. Dans cette première partie, l'âme rêve et pressent, et, par conséquent, elle est encore emprisonnée dans sa vie naturelle. Mais ce qu'elle rêve et pressent, ce n'est plus la vie naturelle élémentaire et abstraite, c'est-à-dire la simple sensation, mais la vie naturelle con-

modernes on a généralement observé dans cette forme de l'âme, nous ne devons pas perdre de vue qu'ici l'âme est encore dans un état d'identité immédiate et sans différence avec son monde objectif.

Le *second* degré marque le point de vue de la folie, c'est-à-dire le point de vue où l'âme se trouve dans un état de scission avec elle-même, dans un état où, d'une part, elle est déjà devenue maîtresse d'elle-même, et, d'autre part, elle ne saurait encore se maîtriser, mais elle est comme fixée dans une sphère particulière et isolée qui devient sa réalité (1).

Enfin, le *troisième* degré marque la sphère où l'âme s'élève au-dessus de son individualité naturelle, devient maîtresse de sa corporéité qu'elle fait descendre au rôle de moyen, et projette hors d'elle-même, en tant que monde objectif, le contenu de sa totalité substantielle qui ne rentre pas dans le cercle de sa corporéité (2). Parvenue à ce point, l'âme se trouve placée dans la sphère de la liberté abstraite du moi, et devient conscience.

crète, c'est-à-dire l'universel, l'unité, —l'universel et l'unité tels qu'ils sont dans le sentiment. L'expression *Durchträumen* est intraduisible. Elle veut dire que l'âme traverse en rêvant cette sphère, et qu'elle la traverse pour la pénétrer, non par la pensée, mais par le rêve.

(1) Le texte dit : *où elle* (l'âme) *a sa réalité*. De même que dans la maladie de l'être organique la vie s'isole, se sépare du tout et se concentre dans un organe ou dans une fonction particulière (voy. *Philosophie de la nature*, § 372), ainsi, dans la folie, l'âme s'isole et se fixe dans une sphère particulière qu'elle substitue à l'harmonie et à la réalité du tout.

(2) C'est-à-dire dans sa totalité substantielle (dans l'âme naturelle, dans la sensation et le sentiment) il y a, à l'état virtuel et enveloppé, des éléments, des déterminations qui n'appartiennent pas à la sphère de la corporéité de l'âme, et qui se trouvent posées dans la conscience.

Mais à l'égard de ces degrés, nous devons faire la même remarque que nous avons faite relativement aux développements précédents de l'âme, savoir, qu'ici aussi nous sommes obligés de faire intervenir par anticipation ces puissances de l'esprit qui appartiennent à une sphère ultérieure où l'esprit existe dans sa liberté, et cela parce que l'action de ces puissances pénètre aussi dans la sphère du sentiment (1).

(1) Nous allons ajouter ici quelques considérations qui, en fixant le point de vue auquel nous sommes parvenus, nous aideront en même temps à mieux entendre la route que nous avons parcourue. Et d'abord, il pourra paraître singulier que la sensation et le sentiment occupent un rang si élevé dans le développement de l'esprit, et qu'on les place au-dessus de la race, par exemple, ou du cours des âges de la vie, ou du rapport des sexes. Car comment, dira-t-on, la simple sensation peut-elle constituer un moment plus concret que le cours entier de la vie, ou bien que les races et leurs développements, c'est-à-dire leur histoire? — Mais cette objection vient précisément de ce qu'on ne pense pas ces différents moments de l'esprit d'une façon systématique, ou en tant que moments d'un système, ce qui fait qu'on les prend comme au hasard et d'une façon extérieure, et qu'on les sépare et on les unit de même. On tombe ainsi dans une erreur analogue à celle qui fait que dans d'autres sphères on considère l'être pur et la matière pure comme constituant les déterminations les plus hautes et les plus concrètes, tandis qu'elles sont en réalité les déterminations les plus abstraites et les plus indéterminées. C'est de cette même façon qu'on prend ici la race, par exemple, avec tout ce qui est en elle, et qu'on fait de la race un principe déterminant et concret vis-à-vis duquel d'autres déterminations, la sensation, le sentiment, et même la pensée, ne seraient que des moments subordonnés. Mais, en y regardant de près, on voit que la sensation, et plus encore que la sensation le sentiment, constituent une sphère plus haute que tous les moments précédents. Et, en effet, l'être sensible (*) est l'unité concrète de tous ces moments qui, par cela même,

(*) Il va sans dire que nous prenons ici les termes *sensation*, *être sensible*, dans leur acception la plus large, et en y comprenant le sentiment.

sont vis-à-vis de lui des moments abstraits et subordonnés. *Tout est dans la sensation*, dit Hégel. Tout est dans la sensation, comme tout est dans la pensée, et, en un certain sens, tout ce qui peut être pensé peut être aussi senti, de telle sorte qu'en ce sens l'absolu lui-même peut descendre dans la sphère sensible. La différence entre la sensation et la pensée consiste en ce que ce qui existe dans la pensée d'une façon médiate, développée et pour soi, ou, si l'on veut, en acte, n'existe dans la sensation que d'une façon immédiate, enveloppée et virtuelle. En d'autres termes, l'idée existe dans la sensation en tant qu'idée, mais seulement en tant qu'idée immédiate et abstraite, tandis qu'elle existe en tant qu'idée médiate et concrète dans la pensée. Maintenant, si nous comparons la sensation avec le cours des âges de la vie, ou avec le sommeil et la veille, par exemple, nous verrons que la sensation enveloppe ces déterminations dans son unité. En effet, la sensation est à la fois la jeunesse et la vieillesse, ou, pour mieux dire, elle est tous les moments de la vie. L'être sensible sent en tant qu'être sensible dans le jeune homme, comme il sent dans le vieillard, et quelle que soit la période de la vie, il ne cesse point d'être cette totalité et cette unité sensible où vient se concentrer l'univers, ce qui fait que non-seulement nous sentons dans la jeunesse comme dans la vieillesse, mais que nous sentons la jeunesse et vieillesse elles-mêmes, comme nous sentons toutes choses. On dira peut-être que la jeunesse et la vieillesse ne sentent pas exactement de la même manière ; d'où l'on tirera la conclusion que l'âge domine, et fait en quelque sorte la sensibilité, et que, par suite, la sensibilité ne constitue pas cette haute sphère où les différents moments de la vie trouvent leur unité. Mais nous ferons d'abord observer que par là même que les divers moments de la vie se retrouvent dans la sensation, ils doivent s'y retrouver avec leurs différences, ce qui ne fait pas cependant que ces différences ne soient annulées dans la nature concrète de la sensation, autant du moins que la sensation peut réaliser l'unité des choses. Le blanc et le noir, l'amer et le doux, etc., sont, eux aussi, différemment sentis, ou, si l'on veut, en étant sentis, gardent leurs différences, mais ces différences sont en même temps annulées dans l'unité de l'être sensible, en tant qu'être sensible. L'eau et le fer entrent dans le sang, et ils y entrent avec leurs différences, mais ces différences sont aussi absorbées et effacées par le sang. D'ailleurs, cet argument est un de ceux qui, prouvant trop, prouvent en quelque sorte le contraire de ce qu'ils veulent prouver. Car il s'applique tout aussi bien à la conscience et à la pensée qu'à la sensation, puisque

la conscience et la pensée du jeune homme ne sont pas non plus de tout point identiques avec celles du vieillard. Et cependant on n'osera pas en conclure qu'il y a là deux consciences et deux pensées, ou que la jeunesse et la vieillesse constituent des sphères plus hautes que la conscience et la pensée. Ces remarques s'appliquent également au sommeil et à la veille. Nous voulons dire que la sensation est aussi l'unité du sommeil et de la veille, et qu'à ce titre on peut sentir dans le sommeil, comme on sent dans la veille. On croit généralement qu'on ne sent et qu'on ne peut sentir qu'en veillant. Mais le rêve et le somnambulisme montrent qu'on sent aussi dans le sommeil. Et dans le passage de la veille au sommeil, et, réciproquement, du sommeil à la veille, il y a un moment où l'on sent ces deux états dans une seule et même sensation, de telle sorte qu'on ne saurait dire si c'est en veillant ou en dormant que l'on sent. Si l'on attribue exclusivement la sensation à la veille, c'est qu'on confond la sensation avec la conscience; et comme c'est pendant la veille que la conscience proprement dite exerce son activité, on en conclut que là où il n'y a pas conscience il n'y a pas sensation, et que la sensation qui n'arrive pas jusqu'à la conscience n'est pas la sensation, qu'elle est comme si elle n'était pas. Mais la sensation n'est point la conscience, et non-seulement la simple sensation, mais le sentiment non plus n'est point la conscience. Sentir le son et avoir la conscience du son sont deux choses qui peuvent aller, et qui vont souvent ensemble, mais qui n'en sont pas moins distinctes. La sensation est un état purement subjectif, un état interne et enveloppé où le sujet et l'objet ne sont pas encore différenciés, tandis que le sujet et l'objet sont différenciés et identiques tout à la fois, et d'une facon déterminée, dans la conscience. (Voy. plus loin, § 407, *Zus.*, et 413 et suiv.; Cf. aussi plus haut, § 399.) C'est la confusion de ces deux sphères, de la sphère de la sensibilité et de celle de la conscience, qui fait qu'on n'entend pas ces états dont il est question dans les §§ suiv., savoir, le rêve, le rapport de la mère et de l'enfant, le somnambulisme, etc.—Maintenant, s'il est vrai que la sensation soit l'unité des déterminations précédentes, pour mieux entendre la raison du mouvement de l'idée à travers ces déterminations, et nommément à partir du § 396, nous pourrons nous représenter la sensation et la sphère sensible en général comme constituant la fin de ces déterminations. Ainsi conçues, ces déterminations seront des présuppositions abstraites, des moyens à travers lesquels l'idée atteindra et réalisera cette fin. Car la sphère sensible ne présuppose pas seulement, comme on le croit généralement, les conditions organiques et

b.

AME. — SENTIMENT.

§ 404.

L'individu, en tant que sentiment, est l'idéalité simple, la subjectivité de la sensation (1). Ce qu'il doit accomplir, c'est poser sous forme subjective (2) sa substantialité, ce qui ne remplit que virtuellement son être; c'est d'entrer en possession de lui-même et devenir pour soi, en tant que maître de lui-même (3). En tant que douée de sentiment, l'âme n'est plus l'âme purement naturelle, mais individualité intérieure (4). C'est cet être-pour-soi formel de l'âme,

physiologiques, les systèmes nerveux, musculaires, etc., mais d'autres conditions, d'autres moments plus psychiques, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui, avec les conditions purement organiques, forment comme le substrat sur lequel elle vient s'asseoir et se développer.

(1) *Einfache Idealität, Subjectivität des Empfindens.*

(2) Comme *subjectivité*, dit le texte.

(3) *Als Macht seiner selbst : comme puissance de soi-même.*

(4) *Innerliche Individualität.* De même que la sensation est une idéalisation de la nature, de même le sentiment est, à son tour, une idéalisation de la sensation. L'individu ou l'âme individuelle en tant que sentiment n'est plus dispersée dans la sensation, mais elle s'élève déjà à l'universel et à l'unité. C'est en ce sens aussi que le sentiment est la subjectivité de la sensation, car ce qui est dispersé, isolé et fugitif dans la sensation vient se réunir et se fixer dans le sentiment, qui devient ainsi le sujet de la sensation. Par la même raison, ce qu'on a ici ce n'est plus l'âme purement naturelle, l'âme individuelle qui est dans la nature, et qui reçoit ses matériaux et en quelque sorte sa vie du dehors, mais l'âme qui commence à s'appuyer sur elle-même, et à tirer d'elle-même son contenu, on a, en d'autres termes, une individualité intérieure.

qui n'existe d'abord que dans sa totalité substantielle, qu'on doit placer dans un état d'indépendance et de liberté.

Remarque.

La notion de l'idéalité, à savoir que l'idéalité est la négation du réel (1), mais que celui-ci y subsiste, y est virtuellement contenu, comme s'il n'existait pas, cette notion, qui est une des plus essentielles pour l'intelligence des choses, ne l'est nulle part autant que dans la science de l'âme, et plus encore dans celle de l'esprit (2). C'est précisément la détermination qui est devant nous, lorsqu'il s'agit des représentations, des souvenirs, etc. Chaque individu est un centre infini de déterminations sensibles, de représentations, de connaissances, de pensées, etc., dans lesquels cependant le moi demeure comme un être absolument simple, comme une sorte de réservoir indéterminé où toutes ces choses sont conservées, mais où elles n'ont pas d'existence actuelle. C'est seulement en m'en souvenant que je tire une représentation de cet état interne, que je lui donne une existence, et la place devant la conscience. Il arrive parfois dans les maladies que des représentations, des connaissances qu'on a considérées depuis longtemps comme oubliées, parce qu'elles ne s'étaient pas présentées pendant ce temps à la conscience, font de nouveau leur apparition. Nous n'étions pas en possession de ces con-

(1) C'est-à-dire ici de la réalité des sphères qui sont idéalisées, ou, ce qui revient au même, qui sont absorbées dans les sphères supérieures où elles n'existent plus que comme des moments annulés et subordonnés.

(2) Parce que l'esprit proprement dit est l'idéalité absolue.

naissances, et peut-être ne les posséderons-nous pas davantage à la suite de cette reproduction amenée par la maladie, et cependant elles étaient en nous, et elles continueront à y demeurer. Ainsi, l'homme ne sait jamais le nombre des connaissances que dans le fait il contient, lors même qu'il les a oubliées. Ces connaissances n'appartiennent pas à sa réalité, à sa subjectivité comme telle, mais seulement à sa virtualité (1). Cette intériorité simple est l'individualité qui demeure comme telle dans toute déterminabilité et dans toute médiation de la conscience qui est posée ultérieurement en elle. Ici, ce que nous devons maintenir, c'est cette simplicité de l'âme en tant que sentiment où la corporéité se trouve contenue, contre cette manière de se représenter cette corporéité comme un composé d'éléments matériels (2) extérieurs les uns aux autres et à l'âme. L'extériorité réelle de la corporéité n'a pas plus de vérité pour l'âme en tant que sentiment (3), que la multiplicité des représentations n'amène une extériorité et une pluralité réelle dans le moi (4). En sentant, l'âme est bien déterminée d'une façon immédiate, et, à ce titre, elle

(1) *Seinem an-sich-seyenden Seyn : à son être qui est en soi,* à son être virtuel, à ce qu'il y a de virtuel en lui.

(2) Le texte dit : *Comme une matérialité.*

(3) Pour l'âme *en tant que sentiment,* et non en tant que sensation, car ce n'est pas en tant que sensation, mais en tant que sentiment, qu'elle sent son unité.

(4) C'est-à-dire que dans la corporéité il y a bien une extériorité réelle (*das reale Auseinander*), ou, ce qui revient au même, l'extériorité est une condition ou un moment de sa réalité, mais cette extériorité se trouve immédiatement supprimée par l'âme, et par l'âme en tant que sentiment, et, par conséquent, elle n'a pas de vérité par elle. Cf. § 382.

est âme naturelle et corporelle, mais l'extériorité et la multiplicité sensible de ce moment corporel n'ont pas plus de réalité pour l'âme qu'elles n'en ont pour la notion, et partant ce ne sont pas des limites pour elle. L'âme est la notion qui est arrivée à l'existence, c'est l'existence de l'être spéculatif (1). Elle est, par conséquent, l'unité simple omni-présente dans le corps. De même que dans la représentation le corps n'existe que comme une seule et même représentation (2), et que la multiplicité infinie de sa contexture matérielle (3) et de son organisation est pénétrée par la simplicité d'une notion déterminée (4); de même la corporéité, ainsi que toute existence et tout rapport extérieurs qui tombent dans sa sphère, se trouvent ramenés, dans le sentiment, à l'idéalité, à ce qui fait la vérité de la multiplicité naturelle (5). L'âme est virtuellement (6) la totalité de la nature. En tant qu'âme individuelle, c'est

(1) Voy. *Philosophie de la nature*, § 337, p. 340.

(2) Le texte a : *De même que pour la représentation le corps n'est qu'une représentation :* c'est-à-dire que bien que le corps soit un composé de parties, et de parties extérieures les unes aux autres, cependant cette différence et cette extériorité n'existent pas, n'ont pas de réalité pour la représentation, en ce qu'elles disparaissent dans son unité.

(3) *Materiatur.*

(4) C'est-à-dire de sa notion même.

(5) Car l'idéalité fait la vérité d'un être, suivant le langage hégélien, et la marche systématique et dialectique de l'idée. Ainsi l'esprit fait l'idéalité, et partant la vérité de la nature, comme ici le sentiment idéalise les éléments multiples et extérieurs de la corporéité, et en les idéalisant il les élève au-dessus d'eux-mêmes, dans une sphère plus haute et plus vraie.

(6) *Virtuellement*, parce que la vraie totalité, la totalité développée et posée de la nature est l'esprit comme tel.

une monade. La totalité du monde particulier qui se trouve posée en elle ce n'est qu'elle-même, de telle façon que ce monde elle le renferme en elle-même, que c'est son propre contenu, et qu'en se mettant en rapport avec lui, elle ne se met en rapport qu'avec elle-même.

§ 405.

L'âme, en tant qu'âme individuelle, est surtout une âme exclusive et qui pose la différence en elle-même. Ce qui va en se différenciant d'elle, ce n'est pas encore un objet extérieur ainsi que cela a lieu dans la conscience, mais ce sont les déterminations de sa totalité sensible. Elle est dans ce jugement sujet en général ; son objet est sa substance qui est en même temps son prédicat. Cette substance n'est pas le contenu de sa vie naturelle, mais le contenu de l'âme individuelle que la sensation a remplie. Mais comme l'âme y est en même temps à l'état particulier, ce contenu constitue son monde particulier, en tant que ce monde est implicitement renfermé dans l'idéalité du sujet (1).

(1) Ainsi, ce qu'on a ici c'est l'âme individuelle, et l'âme individuelle non en tant que sensation, mais en tant que sentiment. Mais l'âme individuelle, qu'elle sente comme sensation ou comme sentiment, est une âme exclusive (*ausschliessend*), une monade renfermée en elle-même, comme il est dit § précédent, et qui, par conséquent, pose la différence non hors d'elle-même, comme un monde objectif extérieur et tel qu'il existe dans la conscience, mais en elle-même et au dedans d'elle-même. Par conséquent encore, ce qu'elle pose ce sont les déterminations de sa totalité sensible, ou, si l'on veut, de la sphère sensible dans laquelle elle est renfermée, et qu'elle renferme. Cette totalité c'est ici sa substance, substance qu'elle développe en se différenciant, et qui est aussi son objet, autant du moins que l'objet existe dans cette sphère, et

Remarque.

Cette sphère, considérée en elle-même, est la sphère obscure de l'esprit (1), en ce que ses déterminations ne s'y développent pas de façon à former un contenu où pénètrent la conscience et l'entendement. Sous ce rapport, c'est une sphère en général formelle. Mais dans les limites où elle est une forme, et où, par suite, elle apparaît comme un état (§ 381) où peut redescendre l'esprit qui, en se développant d'une façon déterminée, s'est déjà élevé à la conscience et à l'entendement, elle offre un intérêt particulier. Lorsqu'une forme plus vraie de l'esprit existe dans une forme inférieure et plus abstraite, on voit se produire un désaccord qui constitue la maladie (2). Dans cette sphère, on doit considérer les formations abstraites de

son prédicat. Cependant cette substance n'est plus ici le contenu de sa vie purement naturelle (*Naturlebens*), c'est-à-dire de sa vie telle qu'elle existe dans son premier rapport, — dans son rapport immédiat avec la nature—mais de sa vie déjà médiatisée par la sensation. Par conséquent, le contenu qu'on a, et qui se développe ici, c'est le contenu de l'âme individuelle que la sensation a remplie, suivant l'expression du texte. Maintenant l'âme individuelle, en se déterminant et en se différenciant ainsi, se particularise ou, suivant le texte, existe dans ce contenu non-seulement comme âme individuelle, mais comme âme particulière (*als besondere*). Elle se construit par là son monde particulier, en tant que ce monde est renfermé d'une façon implicite dans l'idéalité de l'âme ou du sujet, comme dit aussi le texte.

(1) *Ist für sich die Stufe seiner Dunkelheit* : cette sphère ou ce degré *est pour soi* (en elle-même, considérée dans ses limites spéciales) *le degré de son obscurité*, de l'obscurité de l'esprit.

(2) Le texte dit : *La forme plus vraie de l'esprit existant dans une forme plus subordonnée, plus abstraite, contient un désaccord* (*Unangemessenheit* : désaccord, disproportion) *qui est la maladie*. Cf. § 372.

l'âme d'abord en elles-mêmes, et ensuite en tant qu'états morbides de l'esprit (1), parce que ces derniers ne peuvent s'entendre que par les premières (2).

α. AME. — SENTIMENT DANS SON MOMENT IMMÉDIAT.

§ 406.

αα). L'individualité en tant que sentiment est bien un individu monadique, mais elle ne l'est (3) qu'en tant qu'individu

(1) Les formations (*Gesteltungen*), degrés ou sphères de l'âme, sont des sphères abstraites relativement aux sphères de l'esprit proprement dit, telles que la conscience et l'entendement, ce qui fait que dans l'âme l'esprit est malade, ou, comme il est dit ci-dessus, l'esprit qui redescend dans la sphère de l'âme redescend dans la sphère de sa maladie.

(2) La sphère du sentiment est, d'une façon spéciale, la sphère obscure de l'esprit, par cela même qu'elle est la sphère intermédiaire entre la clarté de la conscience et de l'entendement, et la vie purement naturelle, la sensation. On peut dire, en effet, que dans la pure sensation qui n'est qu'un phénomène purement individuel et fugitif, et où n'apparaît pas l'universel, l'unité, la pensée, il n'y a ni clarté ni obscurité. Dans le sentiment, au contraire, où l'âme sent le tout, la pensée commence à paraître, mais par cela même qu'elle commence à paraître, c'est-à-dire qu'elle n'est que la pensée immédiate, c'est une pensée incertaine et obscure, une pensée qui entrevoit et pressent son objet plutôt qu'elle ne le pense; ce qui fait que cette sphère est aussi la sphère de l'esprit malade, la sphère du rêve, du somnambulisme, de la folie, etc. C'est une sphère *en général formelle*, suivant l'expression du texte. Hégel ne veut point dire par là que ce n'est qu'une forme sans contenu propre, car il n'y a pas de forme sans contenu. Mais comme le contenu de cette sphère est en un certain sens le même contenu qu'on rencontre dans l'esprit sain, dans la conscience et dans l'entendement, avec cette différence que ce contenu se trouve ici comme vicié et dans un état de dégradation, cette sphère n'est vis-à-vis de la conscience proprement dite qu'une sphère abstraite et formelle. Voy. plus loin, p. 297 et 303.

(3) Ici.

médiat, qui n'est pas encore lui-même (1), qui ne s'est s encore réfléchi sur lui-même, et, par conséquent, ce est qu'une individualité passive. Il suit de là que son in-vidualité propre et identique (2) est un sujet qui se dis-gue d'elle, et qui peut être aussi un autre individu, par ndividualité réfléchie (3) duquel il est pénétré (4), comme ıe substance qui n'est qu'un prédicat subordonné, et ıi se trouve déterminée d'une façon tout à fait irrésis-ıle (5). Ce sujet on peut l'appeler son *génie* (6).

Remarque.

Ce rapport est dans son existence immédiate le rapport l'enfant dans le sein de la mère. C'est un rapport qui est ni purement corporel, ni purement spirituel, mais ychique, c'est-à-dire un rapport de l'âme. Il y a là ux individus, mais deux individus dont les âmes forment

(1) Il n'est pas lui-même, puisque son individualité n'est pas en lui-me, mais hors de lui-même et dans un autre individu.

(2) *Selbstische Individualität :* l'individualité qui lui appartient en pre, qui le distingue, et qui fait son identité avec lui-même.

(3) *Selbstischkeit*, que nous traduisons par *individualité réfléchie*, ce qu'elle est l'équivalent de l'expression ci-dessus, *sujet qui s'est échi, qui a fait retour sur lui-même.*

(4) *Durchzittert :* mot intraduisible, et qui veut exprimer que l'un deux individus est traversé par l'autre, comme le corps est traversé la vibration.

(5) *Auf eine durchgängig widerstandlose Weise bestimm wird :* qui *déterminée de manière à ne pas pouvoir offrir de résistance.*

(6) Le génie de cette substance qui par cela même ne joue ici en elque sorte que le rôle d'un prédicat subordonné ou dépendant *selbstständig*), comme a le texte.

encore une unité indivisible. L'un d'eux ne possède pas encore une individualité propre et réfléchie, il n'est pas encore impénétrable, et il ne saurait opposer de résistance. L'autre est son sujet, l'unité individuelle de tous les deux (1). La mère est le génie de l'enfant; car on entend ordinairement par génie la totalité individuelle de l'esprit, en tant que cette totalité existe pour soi, et qu'elle constitue la substance subjective d'un autre individu, lequel n'est tel que d'une façon extérieure, et dont l'être-pour-soi n'a qu'une valeur formelle. L'être substantiel (2) du génie embrasse le cercle entier de l'existence, de la vie et du caractère (3), et il l'embrasse non en tant que simple possibilité, aptitude, virtualité, mais en tant que principe efficace et actif, en tant que subjectivité concrète (4).

(1) *Das einzelne Selbst beider.*

(2) *Das Substantielle.*

(3) C'est ce qui explique l'expression ci-dessus, le génie est *la totalité individuelle de l'esprit*, etc.

(4) C'est, comme on peut le voir, la notion du génie entendu plutôt comme δαίμων que Hégel marque ici. C'est, en effet, ce génie qui appartient à cette sphère, et qui se distingue du génie tel qu'il se produit dans la sphère de la conscience et de la pensée. Du reste, cette notion se trouve développée et déterminée par ce qui suit. — Ainsi, le génie est une totalité individuelle (*selbstische Totalität*) de l'esprit qui existe pour soi, c'est-à-dire qui, d'un côté, a une existence propre et distincte, mais qui, de l'autre, pénètre de sa substance un autre individu, et qui le pénètre non comme une simple possibilité ou d'une façon partielle et abstraite, mais comme principe actif et efficace (*als Wirsamkeit und Bethätigung*), et d'une façon concrète (*als concrete Subjectivität*), en tant que subjectivité *concrète*, c'est-à-dire en tant que subjectivité qui enveloppe l'individu entier, et qui fait que l'autre individu n'existe qu'extérieurement, qu'il n'a qu'une existence formelle, qu'il n'est, pour ainsi dire, qu'une forme sans contenu. Voy. plus loin, même §, et §§ 411 et 413.

Si l'on s'arrête aux conditions de l'espace, ainsi qu'aux nditions matérielles suivant lesquelles l'enfant existe mme embryon dans des membranes particulières, et sa nnexion avec la mère se fait par l'intermédiaire du rdon ombilical, le placenta, etc.; on n'aura que ce que bservation empirique et la réflexion pourront découvrir ns ce rapport, c'est-à-dire on n'aura que l'existence térieure anatomique et physiologique de l'enfant. Mais tte séparation et cette médiation sensibles et maté- lles (1) ne sauraient nullement rendre compte du rap- rt essentiel, du rapport psychique. Dans ce rapport, faut avoir devant les yeux non-seulement ces communi- ions et ces déterminations qui excitent l'étonnement, et i sont comme fixées dans l'enfant par les vives émotions, les lésions, etc., de la mère, mais le jugement psychi- e entier de la substance (2) où la nature de la femme it, comme les monocotylédons dans le végétal, se tager en deux, ce qui fait que les dispositions mala- es, ainsi que les autres dispositions de sa constitution, sa façon de sentir, de son caractère, de son talent, ses idiosyncrasies etc., ne sont pas communiquées à

(1) *Jenes sinnliche und materielle Ausser einander und Vermitteltseyn : être-extérieur l'un à l'autre, et cet être-médiatisé sensible et maté-* , etc. L'enfant et la mère sont à la fois extérieurs l'un à l'autre, et médiatisent l'un l'autre.

(2) C'est-à-dire que le rapport, la consubstantialité qu'on a ici n'est une consubstantialité purement anatomique et physiologique, mais consubstantialité psychique, ou, ce qui revient au même, ce qui se tage ici c'est la substance psychique, amenant ainsi un rapport d'âme me. C'est cette division, ou ce jugement et ce rapport qu'il faut avant t considérer.

l'enfant, mais que l'enfant les trouve originairement dans sa nature.

On rencontre aussi des exemples et des traces de ce rapport magique dans le cercle de la vie réfléchie et de la conscience, par exemple, dans le rapport de deux amis, et plus particulièrement de deux amies dont les nerfs sont malades (c'est un rapport qui peut se changer en un phénomène magnétique), ou bien des époux, et des membres de la même famille.

La totalité, en tant que sentiment (1), trouve son individualité réfléchie (2) dans un sujet qui se distingue d'elle, et qui, dans la forme immédiate de cette vie sensible que nous venons d'indiquer (3), constitue un autre individu qui se pose en face d'elle. Cependant cette totalité est constituée de telle façon qu'elle élève, dans un seul et même individu, son être-pour-soi de sa sphère à l'existence subjective (4). Cette existence subjective est la conscience réfléchie, la conscience de l'entendement et de la raison qui vient s'ajouter à elle (5). Le sentiment est par rapport à cette dernière comme le fond substantiel et purement virtuel, sur lequel s'élève le génie de la réflexion et de la

(1) Le texte a : *Die Gefühls-Totalität*, qui ne veut pas dire la totalité du sentiment, mais la totalité en tant que sentiment, c'est-à-dire l'individualité spirituelle entière, non en tant que conscience, entendement, pensée, mais en tant que sentiment.

(2) *Ihrem Selbst.*

(3) Le rapport de l'enfant et de la mère.

(4) *Subjectivität.*

(5) *Ihr dann inwohnende : qui habite alors en elle*, c'est-à-dire qui vient habiter dans cette totalité, et qui en fait un sujet, lui donne une subjectivité qu'elle ne possédait pas d'abord, et en tant que sentiment.

raison, le génie qui est devenu sujet doué de conscience. Cependant le sentiment, ce germe des développements ultérieurs (1), n'enveloppe pas seulement dans sa simplicité les moments irréfléchis (2) tels que le naturel, le tempérament, etc., mais il garde aussi (dans l'habitude : voy. § 410) tous les rapports ultérieurs et essentiels, les nécessités, les principes, en général tout ce qui appartient au caractère, ainsi que toute détermination où l'activité réfléchie joue le rôle le plus marqué. Le sentiment est donc l'âme complétement déterminée (3). La totalité de l'individu sous cette forme concentrée se distingue du développement réel de sa conscience, de sa conception du monde, de ses intérêts déterminés, de ses penchants, etc. C'est par opposition à cette différenciation médiate (4) qu'on a appelé génie cette forme concentrée de l'individualité. Le génie est la dernière détermination qui se produit dans

(1) *Iener Kern des Gefühls-Seyns : ce noyau de l'être-sentiment, ou en tant que sentiment :* c'est-à-dire le sentiment est comme le noyau, l'embryon qui enveloppe non-seulement les moments précédents et plus abstraits, mais les moments ultérieurs et plus concrets. Seulement tous ces moments sont dans le sentiment d'une façon obscure et immédiate, et non d'une façon réfléchie et médiate, tels qu'ils sont dans la conscience et l'entendement. C'est cette nuance que veut exprimer le *Seyn*. Le sentiment et tout ce qui est dans le sentiment *sont seulement, n'ont que l'être*. Ils ne sont pas comme le monde de la conscience et de l'entendement qui existe pour soi et d'une façon médiate.

(2) *Bewustlose.*

(3) C'est-à-dire que les développements et les limites du sentiment sont les développements et les limites de l'âme, et qu'en franchissant ces limites on entre dans une autre sphère, dans la sphère de la conscience.

(4) *Vermittelte Aussereinander :* distribution, distinction, séparation d'éléments, de déterminations, médiatisée.

cette série de moyens, de vues et de raisons où se trouve engagée la conscience développée (1). Cette individualité condensée se produit aussi sous cette forme qu'on a appelée cœur (2). On dit d'un homme réfléchi et qui agit d'après des fins déterminées (que ce soient d'ailleurs des fins importantes et rationnelles, ou des fins frivoles et irrationnelles) qu'il n'a pas de cœur, et on appelle volontiers homme de cœur, celui qui se laisse gouverner par ses sentiments individuels, quelque limité que soit leur objet, et qui est comme rempli par leur nature particulière. Mais on peut dire de cette espèce de sentimentalité (3) qu'elle *indulget genio*, bien plutôt qu'elle n'est le génie lui-même.

(*Zusatz.*) Ce que dans le *Zusatz* au § 403 nous avons désigné comme âme emprisonnée dans le rêve et le pressentiment de son monde individuel, dans le titre du § ci-dessus, nous l'avons appelé *âme-sentiment dans son état immédiat.* C'est cette forme du développement de l'âme humaine que nous voulons exposer ici d'une façon plus déterminée que nous ne venons de le faire dans la re-

(1) Comme c'est du génie dans la sphère du sentiment qu'il est question ici, par *dernière détermination* (*letzte Bestimmung*) il ne faut pas entendre la détermination la plus haute et la plus concrète, et comme si ce génie marquait un moment supérieur à la conscience et à la pensée réfléchie, mais il faut entendre une détermination où la série des termes (le texte a : *Schein von Vermittlungen*, etc. : *l'apparition, l'apparaître des moyens termes* dans la réflexion) qui existent dans la conscience sous une forme développée et déterminée, se trouvent condensés comme ils peuvent l'être dans le sentiment, c'est-à-dire d'une façon obscure et indéterminée.

(2) Le texte a : *Herz oder Gemüth.*

(3) *Gemüthlichkeit.*

marque précédente. Déjà dans la remarque du § 405, nous avons dit que le rêve et le pressentiment amènent avec eux une forme, un état maladif, où peut redescendre l'esprit qui s'est élevé à la conscience et à l'entendement. Maintenant, dans cette première sphère du développement du sentiment, ces deux formes de l'esprit, savoir, d'un côté, la conscience saine et réfléchie, et, de l'autre, le rêve et le pressentiment ne sauraient exister qu'autant que plus ou moins elles s'attirent et se compénètrent (1); car le propre de cette sphère consiste précisément en ceci, que la conscience obscure, subjective ou prophétique n'est pas encore (ainsi que cela a lieu dans la seconde sphère, dans la sphère de la folie) en opposition directe avec la conscience libre, objective ou rationnelle, mais qu'elle se distingue simplement de cette dernière, et que, par suite, elle peut se mêler avec elle (2). Par conséquent aussi, l'esprit n'existe pas encore dans cette sphère en tant qu'esprit qui se contredit lui-même (3); mais les deux côtés qui entrent en contradiction dans la folie sont encore ici dans un rapport réciproque indépendant (4). On peut appeler ma-

(1) *Darcheinanderziehen.*

(2) Le texte dit : *il y a en elle* (dans la conscience obscure, subjective, etc., c'est-à-dire dans le sentiment que Hégel désigne ici par ces termes pour l'opposer à la conscience claire, objective, etc.) *quelque chose qui peut se mêler* (*Vermischbaren*, quelque chose de *mélangeable*) *avec elle*, avec l'autre conscience, — la conscience saine et objective.

(3) L'expression du texte est : L'esprit n'existe pas ici *en tant que contradiction en lui-même : als Widerspruch in sich selber.*

(4) C'est-à-dire qu'ici, dans ce moment immédiat du rapport, les termes entrent bien en opposition, mais leur opposition est une opposition immédiate, une simple distinction (*Verschiedenheit*) qui ne va pas

gique ce rapport de l'âme en tant que sentiment. Car par rapport magique, on entend ce rapport sans médiation de l'être interne avec un être externe, ou avec un autre être en général. La puissance magique est celle dont l'action ne s'exerce pas suivant la connexion, les conditions et les médiations des rapports objectifs (1). Or, cette puissance dont l'activité ne s'exerce pas suivant des moyens termes est l'âme en tant que sentiment dans son état immédiat.

Pour l'intelligence de ce degré du développement de l'âme, il ne sera pas superflu d'examiner ici de plus près la notion de la magie. La magie absolue serait la magie de l'esprit comme tel (2). L'esprit aussi exerce une action magique sur les objets; il agit d'une façon magique sur un autre esprit. Mais dans ce rapport, l'immédiatité n'est qu'un moment, et c'est la médiation qui s'y ajoute, et qui se fait par la pensée et l'intuition, ainsi que par le langage et les gestes qui y constitue l'autre moment. L'enfant est, il est vrai, pénétré d'une façon immédiate et prépondérante par l'esprit des adultes dont il se voit entouré. Mais ce rapport

encore jusqu'à la contradiction proprement dite. Voy. plus loin, § 409 et 411, *Zusatz*.

(1) Et qu'ainsi la volonté et la pensée sans conscience, c'est-à-dire en tant que sentiment (l'être interne, *das Innere*, comme il est dit dans la phrase précédente), agissent directement et immédiatement sur un être externe, ou un être en général.

(2) C'est-à-dire de l'esprit absolu, si toutefois ce moment, la magie, est applicable à l'esprit absolu. Car c'est là ce que veut dire Hégel en employant le conditionnel. Mais on pourrait se représenter l'esprit absolu comme le grand magicien, le magicien par excellence, en ce sens que c'est lui qui pénètre, qui fait et défait toutes choses, et qu'il exerce ainsi sur elles une action magique.

est en même temps médiatisé par la conscience, et par l'indépendance de l'enfant qui commencent à se faire jour. Parmi les adultes eux-mêmes un esprit supérieur exerce une puissance magique sur les esprits plus faibles. Telle est, par exemple, la puissance qu'exerce Lear sur Kent, qui se sent irrésistiblement attiré vers l'infortuné roi, parce que celui-ci portait sur sa figure quelque chose que, comme dit Kent, « il pourrait vraiment appeler royal » (1). C'est une réponse analogue que fit une reine de France, comme on l'accusait d'avoir ensorcelé son mari. Le seul pouvoir magique que j'ai exercé sur mon mari est celui que la nature accorde aux esprits les plus forts pour qu'ils l'exercent sur les plus faibles.

Dans les cas que nous venons de citer, la magie consiste dans une action immédiate d'un esprit sur un autre esprit. Mais en général, dans la magie, ou sorcellerie, lors même que celle-ci se rapporte aux objets de la nature, tels que le soleil et la lune, on a toujours devant l'esprit cette pensée que l'enchantement s'accomplit essentiellement par la puissance de l'esprit agissant d'une façon immédiate, et aussi par la puissance non de l'esprit divin, mais de l'esprit diabolique (2); de telle sorte que plus la puissance du magicien est grande, et plus le magicien est soumis au diable.

Mais la magie la plus immédiate est celle que l'esprit individuel exerce sur son propre corps, en rendant celui-ci un instrument soumis et docile de sa volonté. Sur les ani-

(1) *Herr*, qui est une traduction plus littérale de l'anglais. *You have that in your countenance*, dit Kent à Lear, *which I would fain call master.*

(2) Qui en quelque sorte l'esprit obscur et ténébreux comme le sentiment.

maux aussi l'homme exerce une puissance magique très-immédiate, en ce que les animaux ne peuvent supporter son regard.

En dehors de ces formes de l'activité magique réelle de l'esprit, on a faussement attribué à l'homme un état magique primitif, où l'esprit humain n'ayant pas encore une conscience développée, aurait connu, d'une façon tout à fait immédiate, et même plus complétement qu'il ne les connaît aujourd'hui, les lois de la nature extérieure, et sa propre essence, ainsi que l'essence divine. Mais une telle doctrine n'est pas moins en opposition avec la Bible qu'avec la raison. Car dans le récit mythique du péché originel, la Bible dit expressément que l'homme n'est entré en possession de la vérité qu'en brisant son union originaire et paradisiaque avec la nature. Ce qu'on raconte sur les grandes connaissances astronomiques et autres de l'homme primitif est une fable qui s'évanouit lorsqu'on l'examine de près. On peut dire sans doute des mystères qu'on y découvre des traces d'une antique sagesse. Mais des traces de l'activité instinctive de la raison, on en rencontre dans les temps les plus reculés et les plus grossiers. On ne doit point prendre ces productions instinctives de la raison humaine auxquelles fait défaut la forme de la pensée pour un témoignage d'une connaissance scientifique primitive, mais bien plutôt pour des productions dépourvues de tout esprit scientifique (1), et qui sont simplement l'œuvre du sentiment et de l'intuition. La science ne saurait être au commencement, mais à la fin (2).

(1) *Durchaus Unwissenschaftliches.*

(2) *Nicht das Erste, sondern nur das Letzte seyn kann.*

C'est là ce que nous voulions dire sur l'essence de la magie en général. Mais en ce qui concerne d'une façon plus spéciale le mode suivant lequel la magie se produit dans la sphère de l'anthropologie, nous devons distinguer deux formes dans le rapport magique de l'âme.

La *première* de ces formes peut être désignée sous le nom de subjectivité formelle de la vie. C'est une subjectivité formelle (1), parce qu'elle s'approprie si peu ce qui appartient à la conscience objective, qu'elle constitue plutôt elle-même un moment de la vie objective. Pour cette raison, elle n'est pas plus que la dentition, par exemple, quelque chose qui ne doit pas être, un état maladif, mais bien plutôt elle constitue elle aussi un moment nécessaire de l'homme dans son état normal (2). Sans parler de l'opposition directe de la conscience subjective

(1) Cf. plus haut, 292.

(2) *Gesunden Menschen : l'homme sain.* — Ainsi, le rêve (car c'est du rêve qu'il s'agit) constitue le premier moment, le moment le plus immédiat de la magie, telle qu'elle se produit dans cette sphère. Car, comme on vient de le voir, la magie est dans son acception la plus générale l'action inconsciente et sans médiation de l'interne sur l'externe, du sujet sur l'objet. Dans le rêve, l'esprit ou l'âme exerce une telle action sur un monde objectif, mais elle l'exerce de la façon la plus obscure et la plus indéterminée, bien que dans le rêve l'âme embrasse en quelque sorte l'univers entier, comme Hégel le fait remarquer plus loin. Pour cette raison, le monde du rêve, bien qu'il reflète jusqu'à un certain point le monde de la conscience éveillée, constitue un monde particulier, et partant, en un certain sens, un moment du monde objectif de l'âme humaine dans son état normal. — Car il y a un monde objectif du sommeil comme il y a un monde objectif de la veille, de même qu'il y a un monde objectif de l'âme saine, et un monde objectif de l'âme malade.

et de la conscience objective qu'on n'a d'abord que dans la folie, et qui est tout à fait en dehors de la sphère actuelle, il ne saurait être non plus question ici du rapport de deux personnalités indépendantes, car la nature formelle et la simplicité sans différence de cette subjectivité n'admettent pas ce rapport. C'est seulement dans la *seconde* forme de l'état magique de l'âme que se produit ce rapport (1).

La première forme de cet état se subdivise, à son tour, en trois états, qui sont :

1. Le rêve naturel (2).

2. La vie de l'enfant dans le sein de la mère.

3. Le rapport de notre vie en tant que conscience (3) avec notre vie cachée et interne (4), avec notre nature spirituelle déterminée (5), ou ce qu'on a appelé génie de l'homme (6).

(1) C'est-à-dire dans le somnambulisme magnétique.

(2) *Das natürliche Träumen :* le rêver naturel, l'âme naturelle à l'état de rêve.

(3) *Bewussten Lebens :* vie consciente, qui appartient à la sphère de la conscience.

(4) *Unserm geheimen inneren Leben.* L'expression *geheimen Leben* veut exprimer une certaine nature, une certaine virtualité particulière de l'individu, qui est comme latente en lui, et qui le guide à son insu au milieu des circonstances et des conditions extérieures et générales où il se trouve placé, et qui ne sont pas l'objet de sa conscience.

(5) Déterminée d'une façon particulière, comme cela est expliqué plus loin.

(6) Chaque homme a son génie ou son ange tutélaire, suivant la doctrine chrétienne. Mais comme il y a des anges de deux espèces, des anges lumineux et des anges ténébreux, l'homme, il faut croire, est protégé par tous les deux.

1. LE RÊVE.

Déjà, en traitant au § 399 de la veille de l'âme individuelle, et plus particulièrement en marquant la différence déterminée du sommeil et de la veille, nous avons dû parler par anticipation du rêve naturel, parce qu'il constitue un moment du sommeil (1), et que d'un point de vue superficiel on peut le considérer comme fournissant une preuve de l'identité du sommeil et de la veille. On doit maintenir, en opposition avec cette vue superficielle, la différence essentielle de ces deux états, même relativement au rêve. Mais la place spéciale où l'on doit considérer cette dernière activité de l'esprit, c'est d'abord au § 406, où commence le développement de l'âme engagée dans le rêve et le pressentiment de sa vie naturelle concrète. Après avoir rappelé ce que nous avons dit dans la remarque et dans le *Zusatz* du § 399, touchant la nature purement subjective du rêve, et sur l'absence en lui de toute objectivité rationnelle (2), il nous reste seulement à ajouter ici que dans le rêve ce ne sont pas seulement des affections individuelles qui remplissent l'âme humaine, mais que celle-ci y atteint, mieux encore que cela n'a ordinairement lieu dans l'activité dispersée de l'âme éveillée, à un sentiment vif et profond de sa nature individuelle entière, et du cercle entier de son passé, de son présent et de son avenir, et que c'est

(1) Un moment, mais un moment plus concret, de même que la conscience en général est un moment de la veille, mais un moment plus concret que la veille.

(2) *Verständigen : suivant l'entendement*, suivant la connexion et la nécessité objective des catégories ou lois de l'entendement.

précisément à cause de ce sentiment de la totalité individuelle de l'âme (1) qu'on rencontre dans le rêve, qu'on doit placer le rêve dans la sphère du sentiment (2).

2. L'ENFANT DANS LE SEIN DE SA MÈRE.

Tandis que dans le rêve l'individu qui a atteint au sentiment de lui-même se trouve engagé dans un rapport simple et immédiat avec lui-même, et que cet être-pour-soi ne nous présente que la forme de la subjectivité (3), l'en-

(1) *Dieses Empfundenwerden der individuellen Totalität : ce sentir la totalité individuelle*, ou *cet être-senti de la totalité individuelle* fait, etc. Dans le rêve on a le sentiment du tout, mais d'un tout qui ne s'étend pas en général au delà du cercle de l'âme individuelle.

(2) Le point que Hegel veut faire ici ressortir, c'est que le rêve appartient à la sphère du sentiment, et qu'il marque, par conséquent, un degré supérieur à la simple sensation, ou, comme dit le texte, aux simples affections individuelles (*vereinzelten affectionen*, affections individuelles, séparées, passagères). C'est en ce sens qu'il le place même au-dessus de l'activité de la veille, non de l'activité de la veille en général, mais de l'activité purement sensible, de cette activité qui, suivant l'expression du texte, se disperse dans les sensations. Dans le rêve, en effet, l'âme n'a pas la sensation, mais le sentiment d'elle-même et de son activité. Qu'elle y exerce cette activité sur des matériaux fournis par la veille, ou qu'elle l'y exerce sur des matériaux fantastiques et sans réalité, elle n'y combine et n'y unit pas moins, et à sa façon, c'est-à-dire comme elle peut et doit les combiner et les unir, ses représentations, ce qui fait qu'elle n'est pas renfermée dans le présent comme la sensation, mais qu'elle embrasse la totalité du temps, c'est-à-dire non-seulement le présent et le passé de son existence, mais même son avenir.

(3) *Und dieses sein Fürsichseyn durchaus die Form der Subjectivität hat : et cet être-pour-soi de lui* (de l'individu) *a tout à fait la forme de la subjectivité*. Le *cet être-pour-soi* se rapporte à l'autre locution semblable *Beziehung auf sich : rapport avec lui-même ou avec soi*, car le rapport

fant dans le sein de sa mère nous présente, au contraire, une âme, qui n'est pas réellement pour soi dans l'enfant, mais seulement dans la mère, une âme qui est impuissante à se porter elle-même dans son individualité, et qui est plutôt portée par la mère. Par conséquent, au lieu de ce rapport simple de l'âme avec elle-même qu'on a dans le rêve, on a ici un rapport également simple et immédiat entre deux individus, rapport où l'un d'eux, c'est-à-dire l'âme du fœtus qui est encore destituée en elle-même d'une individualité propre (1), trouve dans l'autre, dans la mère, son individualité véritable. Ce rapport a quelque chose de merveilleux pour l'entendement qui ne sait saisir l'unité des différences. Car ici nous avons deux vies qui se compénètrent d'une façon immédiate, nous avons l'unité indivisible des âmes de deux individus, dont l'un possède une individualité réelle, et qui est pour elle-même, tandis que l'autre possède une individualité formelle, et qui va de plus en plus en s'approchant de l'individualité véritable. Mais pour la pensée spéculative, cette unité intime de deux âmes est d'autant moins incompréhensible que l'individualité de l'enfant ne saurait opposer encore de résistance à l'individualité de la mère, et qu'elle est, au contraire, complétement ouverte à l'action immédiate de l'âme de la

avec soi est précisément l'*être-pour-soi*. Maintenant ce rapport, cet être-pour-soi, a ici la forme de la subjectivité en ce que dans le rêve il y a bien un monde objectif, mais un monde objectif qui n'est pas hors du sujet, qui ne se distingue pas de lui, et que le sujet se donne, pour ainsi dire, et crée arbitrairement et sans conscience. C'est par cela même un rapport immédiat, et le plus immédiat des rapports qui se produisent dans cette sphère.

(1) *Selbstlose Seele*.

mère. Cette action se manifeste dans les phénomènes appelés envies. Plusieurs de ces phénomènes qu'on range sous ce chef, peuvent bien avoir des causes purement organiques. Mais on ne saurait mettre en doute non plus qu'un grand nombre de phénomènes physiologiques sont l'effet des sensations de la mère, et que, par conséquent, ils ont une cause psychique. Par exemple, on raconte que des enfants sont venus au monde avec un bras mal conformé, parce que leur mère s'était réellement cassé le bras, ou bien parce qu'elle l'avait heurté si violemment qu'elle avait craint de l'avoir cassé, ou bien encore parce qu'elle avait éprouvé une frayeur en voyant le bras cassé d'un autre. D'autres exemples semblables sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les rappeler ici. Une telle corporalisation des affections internes de la mère s'explique, d'une part, par la faiblesse du fœtus qui ne saurait opposer de résistance, et, de l'autre, par ceci, que dans la mère affaiblie par la grossesse, et ne possédant plus une vie complétement indépendante, mais une vie qu'elle partage avec l'enfant, les sensations ont un degré extraordinaire de vivacité et de force. L'enfant à la mamelle est plus soumis encore à cette puissance des sensations de la mère. On sait comment des émotions pénibles gâtent le lait de la mère et nuisent ainsi à l'enfant qu'elle nourrit. Des rapports qui ont un caractère magique se sont aussi manifestés entre les parents et les enfants adultes, comme lorsque des enfants et des parents qui avaient été séparés depuis longtemps, et qui ne se connaissaient point, se sont instinctivement sentis attirés les uns vers les autres. On ne peut pas cependant dire qu'il y ait dans ce sentiment quelque

chose d'universel et de nécessaire; car il y a des exemples de batailles où le père a tué son fils, ou celui-ci a tué son père, et cela dans des circonstances où ils auraient pu éviter de s'entre-tuer s'ils avaient eu un pressentiment de leur rapport naturel.

3. RAPPORT DE L'INDIVIDU AVEC SON GÉNIE.

La troisième forme, suivant laquelle l'individu atteint au sentiment de sa totalité, réside dans le rapport de l'individu avec son génie. Par génie, nous devons entendre cette nature particulière (1) de l'homme qui, dans toutes les positions et dans tous les rapports où l'homme se trouve placé, décide de ses actions et de sa destinée. Il y a, en effet, en moi une double nature. D'un côté, il y a ce que je sais de moi-même d'après ma vie extérieure et mes représentations générales (2), et, de l'autre côté, il y a ce que je suis dans ma vie intérieure déterminée particulièrement (3). Cette façon d'être particulière de ma vie intérieure fait ma destinée; car c'est l'oracle dont les réponses dictent à l'individu ses résolutions. Elle constitue le monde objectif qui s'affirme en sortant de l'être interne du caractère (4). Si la destinée de l'individu est

(1) *Entscheidende Besonderheit : particularité qui décide.*

(2) C'est le monde de la conscience.

(3) C'est le monde interne, non développé et sans conscience. Cf. ci-dessus, p. 290, et plus loin, p. 314; et §§ 411 et 413.

(4) *Welches sich, von dem Inneren des Charakters heraus, geltend macht :* qui (le monde, l'être objectif, *das Objective*) *se fait valoir hors* (en venant de) *de l'interne du caractère.* C'est-à-dire cette nature particulière interne, — latente et inconsciente, — de l'individu se produit, s'objective et se donne une réalité.

telle plutôt que telle autre, ce n'est ni aux circonstances et aux rapports au milieu desquels l'individu se trouve placé, ni à sa nature générale non plus, qu'il faut l'attribuer exclusivement, mais bien aussi à sa nature particulière. Dans les mêmes circonstances, tel individu se comporte d'une tout autre façon que maints autres individus. Telles circonstances exerçent sur tel individu une action magique, tandis qu'elles n'en exerçent aucune sur tel autre. Ainsi les circonstances se combinent d'une façon contingente et particulière avec l'être interne des individus; ce qui fait que ceux-ci deviennent ce qu'ils sont en partie par les circonstances, et par des principes ayant une valeur générale, et en partie par leur détermination intérieure, propre et particulière. Sans doute, cette nature particulière de l'individu apporte dans les décisions de ce dernier son contingent de raisons, et, par conséquent, elle y apporte des déterminations qui ont une valeur générale; mais dans ces déterminations elle ne se comporte que comme sentiment, et partant elle n'y est que d'une façon particulière (1). Il suit de là que la conscience éveillée et réfléchie elle-même, la conscience qui se meut dans des déterminations générales, est déterminée d'une façon si prépondérante

(1) Car le propre du sentiment est de sentir l'universel, et non de le penser, c'est, en d'autres termes, de mêler un élément sensible et limité avec l'universel, de le circonscrire, de le défigurer, et d'en faire quelque chose de particulier. Ainsi des raisons qui en elles-mêmes peuvent avoir une valeur universelle et absolue, dès qu'elles tombent dans la sphère du sentiment, se trouvent mêlées à des éléments qui les faussent et les dégradent. Dieu, dans le sentiment, ou en tant que sentiment, n'est pas le même être que Dieu dans la pensée, ou en tant que pensée.

par son génie, que l'individu y apparaît comme placé dans un rapport de dépendance, dans un rapport qui peut être comparé à l'état de dépendance du fœtus vis-à-vis de l'âme de sa mère, ou à cette forme passive suivant laquelle l'âme se représente dans le rêve son monde individuel. Mais le rapport de l'individu avec son génie se distingue des deux rapports précédents de cette sphère de l'âme en ce qu'il fait l'unité de ces deux rapports; c'est-à-dire il réunit en lui et le moment qui est contenu dans le rêve naturel, savoir, l'identité simple de l'âme avec elle-même, et le moment qui est contenu dans le rapport du fœtus avec la mère, savoir, la dualité de la vie de l'âme. Car, d'un côté, le génie est, comme l'âme de la mère à l'égard du fœtus, un autre individu (1) à l'égard de l'individu, et d'un autre côté, il forme avec l'individu une unité tout aussi indivisible que celle de l'âme et du monde de ses rêves.

§ 407.

Le sentiment (2), en tant que forme ou état de l'homme réfléchi, développé et doué de conscience (3), est une maladie où l'individu se trouve en rapport d'une façon

(1) *Ein selbstisches Anderer : un autre être identique avec lui-même :* un autre être qui, tout en étant dans l'individu, et tout en lui étant indivisiblement uni, y possède comme une individualité propre et distincte.

(2) *Das Gefühlsleben :* la vie du sentiment, l'âme qui vit dans le sentiment.

(3) *Selbstbewussten, gebildeten, besonnenen Menschen.*

immédiate (1) avec le contenu concret de lui-même, et où la conscience saine de lui-même et du rapport rationnel des choses est pour lui un état qui s'en distingue (2). C'est le *somnambulisme magnétique*, et les états qui s'y rattachent.

Remarque.

Dans cette exposition encyclopédique, on ne saurait fournir ce qu'on devrait considérer comme contenant la preuve de la détermination que nous venons d'indiquer, touchant l'état remarquable amené principalement par le magnétisme animal, savoir, la contre-épreuve que l'expérience correspond à cette détermination (3). Il serait pour cela nécessaire avant tout de ramener à leur point de vue général les phénomènes si nombreux et si variés qui s'y rapportent. Que si l'on croit que ce sont surtout les faits

(1) *Unvermittelt : sans médiation*, ce qui est l'opposé de la médiation de la conscience et de la réflexion.

(2) Le texte a : *Und sein besonnenes Bewusstseyn seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat : et où il* (l'individu) *a sa conscience réfléchie de lui-même et de la connexion du monde* (des choses en général), *suivant l'entendement, comme un état qui s'en distingue*, c'est-à-dire qui se distingue de l'autre rapport immédiat de l'individu avec le contenu concret de lui-même.

(3) Car les faits (*Erfahrungen*, les expériences) ne sont pas des preuves, mais des contre-épreuves (*Nachweis*), puisque ce ne sont pas les faits qui, strictement et rationnellement parlant, prouvent les principes, mais qu'au contraire ce sont les principes qui prouvent les faits. Mais si l'on se place au point de vue de l'empirisme, il faudra renverser les termes, et considérer comme fournissant la preuve, non les principes, mais les faits.

qui doivent être prouvés, une telle preuve n'aurait pas d'objet pour ceux du moins pour lesquels on l'aurait donnée; car si ces derniers font bon marché de l'observation, c'est qu'ils rejettent sans façon comme des illusions et des impostures les faits, quelque nombreux d'ailleurs qu'ils soient, et quels que soient l'éducation, le caractère, etc., des témoins qui les ont admis, et ils sont si obstinément attachés à leur entendement *à priori*, que non-seulement tout témoignage et toute attestation viennent se briser contre ce dernier, mais qu'ils vont jusqu'à nier ce qu'ils ont vu de leurs propres yeux. La condition nécessaire pour croire, et plus encore pour entendre ce qu'on voit dans cette sphère avec ses propres yeux, c'est de se débarrasser des catégories de l'entendement (1). Ce que nous pouvons

(1) Ainsi, le somnambulisme magnétique a deux espèces d'adversaires. Il y a d'abord ceux qui admettent bien les faits, mais qui ne veulent pas reconnaître le principe de ces faits (cette détermination, ce moment de l'esprit, comme dit le texte) qu'autant que les faits viennent le confirmer, c'est-à-dire le démontrer. Mais demander que les faits démontrent leur principe, c'est aller contre la raison et la possibilité des choses, car loin que les faits puissent démontrer les principes, ce sont au contraire les principes qui démontrent les faits, et lorsqu'on recueille des faits pour en tirer leur principe, c'est qu'au fond on présuppose déjà ce principe, et qu'on s'en sert. Quant aux autres adversaires du somnambulisme magnétique, ce qu'ils ne veulent point en admettre, ce n'est pas seulement son principe, mais ce sont les faits eux-mêmes, ce qui veut dire qu'ils se refusent absolument à croire à l'existence d'un pareil état de l'esprit. Cela vient de ce que leur intelligence est emprisonnée et comme fixée dans les catégories, et dans ce qu'on appelle l'*à priori* de l'entendement. Car cet *à priori* de l'entendement (qui n'est pas le véritable *à priori*, l'*à priori* de la raison spéculative) fixe, isole et, pour ainsi dire, disperse l'intelligence dans des déterminations partielles, — le temps, l'espace, l'impénétrabilité, l'âme, le corps, etc., — et la rend ainsi impuissante à fondre ces déterminations les unes

marquer ici ce sont les principaux moments qui se rapportent à cette sphère.

α) Ce qui fait l'être concret de l'individu, c'est l'ensemble de ses intérêts fondamentaux et des rapports essentiels, ainsi que des rapports particuliers empiriques qui le lient aux autres hommes et au monde en général. Cette totalité constitue sa réalité, réalité qui lui est immanente, et que nous avons précédemment appelée son génie. Celui-ci n'est pas l'esprit libre, l'esprit pensant et absolu. La forme du sentiment dans laquelle se trouve ici plongé l'individu, marque bien plutôt l'abdication de son existence en tant qu'esprit dans son état d'indépendance (1). La conséquence la plus immédiate qui, relativement au contenu, découle de la détermination indiquée, c'est que, dans le somnambulisme, il n'y a que le cercle du monde déterminé individuellement, des intérêts particuliers et des rapports limités qui se produit dans la conscience. Les connaissances scientifiques, ou les notions philosophiques et les vérités universelles, appartiennent à un autre champ, au champ de la pensée qui s'est affranchie de l'enveloppe obscure de la vie sensible, et s'est élevée à la liberté de la conscience. Il est, par conséquent, absurde de demander au somnambule des révélations sur les idées.

β) L'homme dont le sens et l'entendement sont dans leur état normal, voit cette réalité concrète qui remplit son individualité, d'une façon réfléchie et rationnelle; il la voit

dans les autres, et à saisir ainsi les vrais rapports et l'unité concrète et réelle des choses.

(1) *Bei sich selbst seyender Geistigkeit : spiritualité qui est, qui demeure en elle-même*, qui s'appuie sur elle-même.

éveillé sous la forme du rapport de lui-même avec les déterminations de cette réalité, en tant que formant un monde extérieur qui se distingue de lui; et il pense aussi ce monde comme un tout multiple dont les parties sont liées par des rapports rationnels. Et dans ses pensées subjectives, et dans ses projets, il a précisément devant les yeux le rapport rationnel de son monde, et la médiation qui lie ses représentations et ses fins aux existences objectives, lesquelles sont, elles aussi, liées entre elles par des moyens termes. (Cf. § 399. Rem.).— Mais ici ce monde extérieur lui est si intimement uni, que ce qu'il a de réalité, il la tire de lui (1); à telle enseigne qu'il dépérit à mesure que ce monde extérieur (2) disparaît, à moins que la religion, la raison subjective (3) et le caractère (4) ne viennent le fortifier et le rendre indépendant de ce rapport. Mais en ce cas il est moins apte à se placer dans l'état dont il est question ici. Comme exemple de cette intime connexion (5), on peut rappeler l'effet que produit la mort des parents qu'on

(1) *Dass Das, was er für sich wirklich ist, aus denselben besteht : que ce qu'il est réellement pour soi, c'est de lui* (de ce monde qui est hors de lui) *qu'il la tire.* C'est-à-dire que dans le sentiment, et dans ce moment du sentiment auquel appartient le somnambulisme, l'âme est tellement absorbée dans ce monde extérieur, et elle s'identifie tellement avec lui (à la différence de ce qui a lieu dans la conscience), qu'elle ne possède pas une réalité propre et qui se distingue de lui, mais que ce qu'elle est en elle-même, et pour soi, elle l'est hors d'elle-même, et dans et par ce monde.

(2) *Diese Aeusserlichkeiten : ces choses extérieures.*

(3) *Subjective*, en tant qu'opposée à ce monde extérieur et objectif dans lequel se trouve plongée et absorbée l'âme en tant que sentiment.

(4) C'est-à-dire un degré d'énergie, de volonté et d'intelligence supérieur au sentiment.

(5) *Identité*, dit le texte.

aime, d'amis, etc., sur les survivants. Cette connexion est telle que l'un périt ou se consume avec l'autre. C'est ainsi que Caton ne put survivre à la chute de la république. Sa réalité interne ne s'étendait plus loin, ni ne s'élevait plus haut que cette dernière. C'est aussi à cette sphère que se rapportent le mal du pays et d'autres phénomènes semblables.

γ) Mais comme ce qui remplit la conscience, savoir, son monde extérieur et son rapport avec lui, est à l'état d'enveloppement (1), et que l'âme est ainsi plongée dans le sommeil (dans le sommeil magnétique, dans la catalepsie et dans d'autres maladies, comme par exemple, dans les maladies qu'amènent le développement de la femme, l'approche de la mort, etc.), il suit que cette réalité immanente de l'individu garde sa totalité substantielle en tant que vie sensible (2) qui voit, qui sait au dedans d'elle-même (3). Comme ce qui descend dans cette sphère du sentiment, c'est la conscience développée, éveillée et réfléchie, celle-ci y garde bien avec son contenu l'élément formel de son être-pour-soi, une intuition et une connaissance formelles; mais c'est là une connaissance qui ne s'élève pas à ce jugement de la conscience qui fait que, lorsque celle-ci est dans son état normal et qu'elle veille, son contenu existe pour elle

(1) Le monde extérieur de la conscience et le rapport de la conscience avec ce monde remplissent la conscience, font son contenu (*Erfüllung*). Ici ce monde et ce rapport ne sont pas développés comme dans la conscience, mais à l'état d'enveloppement (*Eingehüllt*).

(2) *Gefühlsleben*. Voy. p. 311, note 2.

(3) *In sich sehend, wissend ist* : c'est-à-dire que cette même réalité qui est immanente à la conscience, et que la conscience aperçoit comme un monde extérieur et objectif, ici existe comme une totalité substantielle, comme un tout obscur et enveloppé que l'âme voit au dedans d'elle-même.

comme objectivité extérieure. Ainsi l'individu est (1) la monade qui perçoit sa réalité au dedans d'elle-même; c'est la perception que le génie a de lui-même (2). Ce qu'il y a, par conséquent, de caractéristique dans cette perception, c'est que ce même contenu qui existe en tant que réalité rationnelle pour la conscience saine, et que celle-ci ne saurait connaître qu'en parcourant la série réelle des médiations rationnelles, ce même contenu peut, dans cet état d'immanence (3), être perçu d'une façon immédiate par la conscience (4). Cette intuition est une clairvoyance, autant qu'elle constitue un savoir qui a lieu dans la substance enveloppée du génie, et qu'elle se trouve dans l'essence du rapport, et, par suite, elle n'est pas liée à la série des moyens termes et des conditions diverses (5) que la conscience réfléchie doit parcourir, et relativement auxquels elle est limitée d'après sa propre individualité extérieure (6). Cependant, cette clairvoyance, par là que son contenu, enveloppé comme il est dans une forme obscure, n'est pas ordonné suivant sa connexion rationnelle, est soumise à

(1) Ici.

(2) *Das Selbstanschauen der Genius.*

(3) C'est-à-dire d'enveloppement et d'identité avec l'âme.

(4) Qui n'est pas la conscience véritable. Hégel ne veut pas dire que dans la conscience saine il n'y a que ce même contenu, mais seulement que ce contenu se retrouve dans cette conscience d'une façon différente.

(5) *Die Reihen der vermittelnden, einander äusserlichen Bedingungen : la série des conditions qui médiatisent* (la connaissance), *et extérieures les unes aux autres*, c'est-à-dire qui sont distinctes et développées, par opposition à l'état d'enveloppement où elles se trouvent ici.

(6) C'est-à-dire, la conscience proprement dite est, vis-à-vis des termes qu'elle parcourt et dont l'ensemble constitue son monde, une individualité extérieure à ces termes, autre que ces termes, ce qui fait la limitation de la conscience. Voy. plus loin, § 413.

la contingence qui est propre au sentiment, à l'imagination, etc., sans compter les représentations étrangères qui s'introduisent dans cette forme d'intuition. (Voy. plus loin.) On ne saurait donc dire laquelle des deux, de la vérité ou de l'illusion, l'emporte dans les intuitions du clairvoyant (1). Mais il est absurde de considérer les intuitions de cette espèce comme une élévation de l'esprit, et comme pouvant conduire à une connaissance véritable et universelle (2).

(1) Ainsi la clairvoyance est un savoir et un savoir intuitif (*Anschauen*), qui a lieu, non dans la conscience et suivant les procédés de la pensée réfléchie, mais dans le monde obscur et enveloppé du sentiment, dans la substance enveloppée du génie ; et elle n'est un savoir qu'autant qu'elle *se trouve dans l'essence du rapport*, c'est-à dire qu'autant qu'elle saisit d'une façon immédiate, dans cette substance enveloppée, l'essence du rapport des termes que la pensée réfléchie ne saisit que d'une façon médiate. Or, c'est précisément parce que la clairvoyance est une intuition immédiate qui a lieu dans ce monde obscur et enveloppé, qu'elle n'est qu'un savoir incertain et accidentel, même dans les limites où un tel savoir peut se produire.

(2) Platon a entendu le rapport de l'esprit prophétique et de la conscience réfléchie mieux que beaucoup de modernes, qui ont cru avoir trouvé dans la doctrine de ce philosophe sur l'enthousiasme une autorité qui viendrait à l'appui de leur opinion touchant la haute signification de l'intuition somnambulique. Platon dit dans le *Timée* (éd. Steph., III, p. 71) : « Afin que la partie irrationnelle de l'âme participât dans une certaine mesure à la vérité, Dieu a formé le foie et lui a accordé la divination. Et ce qui prouve, ajoute-t-il, que cette faculté divinatoire (μαντική) appartient à la partie irrationnelle de l'âme humaine (ἀφροσυνῇ ανθρωπίνῃ), c'est que ce n'est pas le sage (εννοῦς) qui est doué de cette faculté, mais seulement celui dont l'intelligence est emprisonnée pendant le sommeil, ou qui est comme transporté hors de lui-même par la maladie ou par l'enthousiasme (διὰ νοσον η τινα ενθουσιασμὸν). Les anciens ont dit avec raison que faire et connaître ses propres affaires (τὰ τε ἀυτοῦ) et se connaître soi-même, c'est ce qui est donné seulement au sage (σώφρονι). » — Ainsi, Platon a très-bien discerné et le côté corporel (*das Leibliche*) de cette intuition et de ce savoir, et la possibilité d'une connaissance réelle qui y est contenue, en les considérant en

δ) Une détermination essentielle de cette vie sensitive, à aquelle fait défaut la personnalité de l'entendement et de a volonté, c'est d'être un état passif, tout comme celui de 'enfant dans le sein de sa mère. Par conséquent, dans cet tat, le sujet malade se place et demeure sous la puissance l'un autre sujet, le magnétiseur, de telle façon que dans ce apport psychique des deux individus, l'individu qui n'a as d'individualité propre et réelle a sa conscience subjective dans la conscience de l'individu éveillé, lequel est son me subjective actuelle, son génie, qui peut aussi le emplir de son contenu. Que l'individu plongé dans le ommeil magnétique éprouve les mêmes sensations de aveur et d'odeur que celui avec lequel il est en rapport, u'il ait la perception des intuitions et des représentations internes actuelles de ce dernier, mais comme si c'étaient ses propres intuitions et ses propres représentations, c'est ce qui montre cette identité substantielle dans laquelle — par là que l'âme est, même dans son existence concrète, véritablement immatérielle, — une âme peut s'unir à une autre âme. Dans cette identité substantielle, la conscience n'a qu'un seul sujet (1), et l'individualité de l'individu malade y possède bien un être-pour-soi, mais un être-pour-soi vide, qui n'est point présent à lui-même, et n'a point de réalité. Ce qui remplit, par conséquent, cette individualité formelle, ce sont les sensations, les représentations de l'autre individu, comme c'est aussi dans ce dernier que l'individu malade voit, entend, lit, sent les

même temps comme une sphère inférieure à la conscience rationnelle. *Note de l'auteur.*)

(1) *Ist die Subjectivität des Bewusstseyns nur Eine.*

odeurs et les saveurs. Mais il faut aussi remarquer à cet égard que le somnambule se met par là en rapport avec deux génies, et avec un double contenu, savoir, avec son propre contenu et avec celui du magnétiseur. On ne saurait dire, par conséquent, d'une manière précise, quelles sont les sensations ou les visions que dans cette perception formelle le somnambule tire de lui-même, et quelles sont celles qu'il doit à celui avec lequel il est en rapport, et par conséquent, on ne saurait exactement déterminer le sens de ses intuitions et de ses connaissances. Cette incertitude peut être la source d'un grand nombre d'illusions, et c'est à elle qu'il faut aussi attribuer entre autres choses la diversité qu'on a observée dans les vues des somnambules des différents pays, et dans leurs rapports avec des personnes différemment élevées, sur les maladies, sur leur méthode curative, sur les remèdes, ainsi que sur des matières scientifiques et spirituelles, etc.

ε) Comme cette substantialité sensible ne renferme pas d'opposition avec un monde objectif extérieur, le sujet y existe au dedans de lui-même dans cette unité où les déterminations particulières du sentiment ont disparu, de telle façon que, pendant que l'activité des organes des sens est plongée dans le sommeil, le sens général est déterminé de manière à remplacer les différentes fonctions, ce qui fait qu'on voit, on entend, etc., avec les doigts, et surtout avec l'estomac.

Entendre veut dire, pour la réflexion qui pense suivant l'entendement, connaître la série des moyens termes qui viennent se placer entre deux termes qui sont en rapport; ou bien connaître la marche naturelle, comme on l'appelle, sui-

vant les lois et les rapports de l'entendement, tels que les rapports de causalité, de raison suffisante, etc. La vie du sentiment, bien qu'elle ne contienne encore que la connaissance formelle, telle que celle qui a lieu dans les états maladifs que nous venons d'indiquer, est précisément cette forme immédiate (1) où il n'y a ni la différence du sujet et de l'objet, ni la différence d'une personnalité avec conscience et d'un monde extérieur qui vient se poser en face d'elle, comme il n'y a pas non plus entre ces termes ces rapports finis que nous venons d'indiquer (2).

Présupposer des personnalités indépendantes l'une à l'égard de l'autre, et à l'égard du contenu, en tant que monde objectif, et les choses matérielles et qui sont dans l'espace comme absolument extérieures les unes aux autres, c'est rendre impossible la connaissance de cette connexion, indéterminée, il est vrai, mais qui n'en est pas moins réelle (3).

(*Zusatz.*) Dans le *Zusatz* du § 406, nous avons distingué deux formes du rapport magique de l'âme, en tant que sentiment, et nous avons appelé la première de ces

(1) *Cette immédiatité.*

(2) Les rapports de causalité, de raison suffisante, etc., qui sont des rapports finis par cela même que ce sont des rapports ou des catégories de l'entendement, et qu'ils n'expriment et ne contiennent pas la véritable unité, et partant l'infinité des choses.

(3) C'est-à-dire que si l'on commence par présupposer des personnalités ayant une nature absolument différente et n'ayant rien de commun entre elles, ou avec leur contenu qu'on se représente comme un monde objectif placé hors et en face d'elles, et si l'on part aussi de la supposition que les choses matérielles et qui sont dans l'espace sont absolument extérieures les unes aux autres, ou, comme on dit, impénétrables, la connexion des deux individus qui a lieu dans le somnambulisme, devient par cela même impossible et inexplicable.

formes subjectivité *formelle* de la vie (1). Nous avons considéré cette première forme dans le *Zusatz* susindiqué. Par conséquent, c'est la seconde forme de ce rapport, savoir, la subjectivité *réelle* de l'âme, en tant que sentiment, que nous devons considérer ici. Nous appelons réelle cette subjectivité, parce qu'ici, au lieu de cette unité substantielle indivise (2) de l'âme qu'on rencontre dans le rêve, ainsi que dans l'état du fœtus et dans le rapport de l'individu avec son génie, on voit se produire une vie de l'âme réellement double, une vie où les deux côtés possèdent chacun une existence spéciale (3). Le premier de ces deux côtés est le rapport immédiat de l'âme sensitive avec son monde individuel et sa réalité substantielle; le second côté, au contraire, est le rapport médiat de l'âme avec son monde, en tant que monde objectif. Que ces deux côtés se séparent, et qu'ils atteignent à une indépendance réciproque, c'est ce qu'on doit considérer comme une maladie, parce que cette séparation qui s'accomplit ici, à la différence de ce qui a lieu dans les divers modes de la subjectivité formelle que nous avons considérés dans le *Zusatz* du § 406 (4), ne constitue en aucune façon un moment de la vie objective elle-même (5). De même que la maladie du

(1) Voy. p. 303.

(2) *Ungetrennten*.

(3) Ce qui est un progrès sur ces états où les termes sont encore indivis, non différenciés, à l'état obscur et enveloppé.

(4) C'est-à-dire que dans les divers modes de cette subjectivité formelle dont il est question dans le *Zusatz* du § 406, il n'y a pas encore de séparation (*Aussereinandertreten*) des termes de l'opposition du sujet et de l'objet, séparation qui a lieu dans la sphère actuelle.

(5) C'est-à-dire que bien qu'ici, dans cette sphère, les termes de

corps consiste dans l'isolement (1) d'un organe, ou d'un système qui entre en opposition avec l'harmonie générale de la vie individuelle, et qu'un tel point d'arrêt et une telle scission vont parfois jusqu'à faire de l'activité particulière d'un système le centre qui absorbe l'activité de l'organisme entier, et comme une excroissance parasite, de même la maladie se produit dans la vie de l'âme, lorsque le simple élément psychique (2) de l'organisme, s'affranchissant du pouvoir de la conscience spirituelle, s'approprie la fonction de cette dernière, et que l'esprit, en perdant son empire sur l'âme, perd son empire sur lui-même, et se trouve lui-même rabaissé à la forme de l'être purement animé (3), et par suite il brise (4) le rapport objectif qui est le caractère essentiel de l'esprit véritable (5), c'est-à-dire le rapport avec le monde réel médiatisé par la suppression de l'être extérieur (6). Si la substance psychique

l'opposition ne soient plus enveloppés l'un dans l'autre comme dans les moments précédents, et qu'on commence à avoir un monde objectif, cependant telle est la nature de ce monde objectif, que celui-ci ne saurait constituer un moment, un contenu de la vie objective réelle, et que, par suite, il ne constitue qu'un état morbide de l'esprit. Voyez ci-dessous, p. 326, note 2.

(1) *Festwerden eines Organs : le devenir fixe d'un organe*, un organe qui se fixe, s'isole, et dont l'activité ne s'harmonise, ne se fond plus avec le tout. Voyez sur ce point *Philosophie de la nature*, § 372 et suiv.

(2) *Das bloss Seelenhafte :* l'âme dans l'acception hégélienne, et tout ce qui appartient à l'âme, par opposition à la conscience et à l'esprit comme tel.

(3) *Seelenhaften.*

(4) *Aufgiebt :* abandonne, abdique.

(5) *Gesunden Geiste :* l'esprit sain, à l'état normal.

(6) *Ausserlich Gesetzten : de l'être posé extérieurement.* — Le rapport vraiment objectif de l'esprit avec le monde réel, — la nature, et l'objet

s'affranchit de l'esprit, et si elle va même jusqu'à s'attribuer sa fonction, c'est qu'elle peut tout à la fois se différencier de lui et se poser comme virtuellement identique avec lui (1). Lorsqu'elle se sépare de l'esprit, et qu'elle se pose comme indépendante (2), elle se donne l'apparence d'être ce que l'esprit est en réalité, savoir, d'être l'âme qui est pour elle-même sous forme d'universel (3). Et la maladie de l'âme qui naît de cette scission avec l'esprit on ne doit pas seulement la comparer avec la maladie corporelle, mais on doit la considérer comme entraînant plus ou moins cette maladie. Car dans cette scission de l'âme et de l'esprit, le corps qui est tout aussi nécessaire à l'existence

en général, — n'est pas un rapport immédiat, mais médiat, ou, comme a le texte, médiatisé par la suppression (*Aufhebung*, suppression et absorption) de l'être posé extérieurement. Ainsi, dans ce rapport, pendant que l'esprit laisse d'un côté subsister le monde réel, et qu'il le laisse subsister en se différenciant de lui, de l'autre il le supprime, c'est-à-dire se l'approprie et le spiritualise. Et c'est là ce qui n'a pas lieu dans la sphère du sentiment où le sujet et l'objet, le dedans et le dehors sont dans un rapport immédiat, c'est-à-dire se mêlent et se confondent.

(1) Le texte dit : *Cela réside dans la possibilité* (qui fait) *qu'elle est tout aussi bien différent de l'esprit, qu'elle est en soi identique avec lui.*

(2) *Sich für sich setzt : se pose pour soi.*

(3) Par là que l'âme en tant que sentiment est, si l'on peut ainsi dire, limitrophe à l'esprit proprement dit, elle peut se poser comme identique, mais seulement comme virtuellement identique avec lui, ainsi qu'il est dit dans la phrase précédente, ou se donner l'apparence de l'esprit, comme il est dit ici, c'est-à-dire elle peut virtuellement exister comme l'esprit existe en réalité, sous forme d'universel qui est pour lui-même ou pour soi. Il n'y a, en effet, que l'esprit proprement dit, l'esprit en tant que conscience, et plus encore en tant que pensée qui existe comme universel, et comme universel pour soi, c'est-à-dire comme universel qui est et qui se pense comme tel. Le sentiment, à quelque degré qu'on le prenne, ne saurait s'élever à cet universel concret, à l'universalité et à l'unité véritables.

empirique de l'esprit qu'à celle de l'âme, se partage avec eux en deux, et par là il se scinde, lui aussi, au dedans de lui-même et devient malade.

Maintenant, les formes morbides qu'anime cette scission de l'âme et de la conscience spirituelle sont très-variées. Il n'y a presque pas de maladie qui ne puisse aller jusqu'au point de cette scission (1). Mais ici, dans l'examen philosophique de notre objet, nous ne devons pas suivre cette multiplicité indéfinie des formes de la maladie, et nous devons nous borner à marquer les formes principales de la détermination générale qui se réalise en elles. Parmi les maladies dans lesquelles peut se produire cette détermination, viennent se ranger le somnambulisme, la catalepsie, la période du développement de la puberté de la femme, la grossesse, comme aussi la danse de Saint-Guy et les instants qui précèdent la mort, lorsque dans ce conflit où la vie est en jeu, la conscience saine et médiate va en s'affaiblissant, et la connaissance va de plus en plus en se concentrant dans les simples intuitions de l'âme. Mais c'est principalement cet état qu'on a appelé magnétisme animal que nous devons examiner ici, qu'il se manifeste, d'ailleurs, spontanément dans un individu, ou qu'il

(1) Dans cette phrase, par maladie on doit entendre la maladie dans le sens ordinaire, dans le sens de maladie organique. Autrement la phrase n'aurait pas de sens, puisque ce qui constitue la maladie dans cette sphère est précisément la scission de l'âme et de la conscience spirituelle. Ce que veut donc dire Hégel, c'est qu'il n'y a presque pas de maladie organique qui ne puisse entraîner avec elle la maladie de l'âme dont il est question ici. La fièvre, par exemple, qui est la maladie la plus générale, la maladie par excellence (V. *Philosophie de la nature*). va jusqu'au délire.

soit produit dans l'individu, d'une certaine façon, par un autre individu. — Des causes spirituelles, et notamment l'exaltation politique et religieuse, peuvent aussi amener cet état de scission dans la vie de l'âme. Dans la guerre des Cévennes, par exemple, ce mouvement désordonné de l'âme (1) prit la forme d'une vue prophétique chez les enfants, les jeunes filles, et plus particulièrement encore chez les vieillards. Mais l'exemple le plus remarquable de cette exaltation nous l'offre Jeanne d'Arc, chez laquelle on peut observer, d'un côté, l'enthousiasme patriotique d'une âme pure et simple, et, de l'autre, une espèce d'état magnétique (2).

(1) *Das frei hervortretende Seelenhafte.*

(2) Pour entendre ce point de vue, comme en général la marche de l'idée, il ne faut pas oublier que plus l'idée se développe et plus l'opposition aussi se développe, ou, ce qui revient au même, plus l'idée devient idée médiate, concrète et déterminée, et plus l'opposition devient intense, acquiert de réalité, devient opposition directe et réelle, une contradiction, suivant le texte. Mais par cela même que l'opposition cesse d'être une simple différence et devient contradiction, les termes de l'opposition vont eux aussi, d'une part, de plus en plus en agrandissant leur sphère et en se spécifiant, et, d'autre part, en se rapprochant. Car la vraie conciliation et la vraie unité se produisent là où l'opposition est plus intense, où elle atteint à sa limite extrême. C'est ce qui a lieu ici. Ici, voulons-nous dire, on a une opposition plus marquée et plus réelle que dans l'âme qui rêve, dans le rapport de l'enfant avec sa mère, etc., où les termes de l'opposition sont encore à peine spécifiés, sont encore enveloppés l'un dans l'autre, tandis qu'ici on a, comme dit le texte, une vie de l'âme réellement double, une vie où les deux côtés possèdent une existence propre et spéciale (*eigenthümliches Daseyn*). Et, en effet, ici commencent à se développer et comme à se dessiner en se scindant deux totalités, deux mondes, le monde purement psychique (*Seelenhafte*) ou du sentiment, et le monde de la conscience proprement dite, pendant que d'un autre

Après ces remarques préliminaires, nous voulons considérer ici séparément les formes principales sous lesquelles se manifeste cette divergence de l'âme et de la conscience objective. Nous avons à peine besoin de rappeler ce que nous avons dit précédemment sur la différence des deux modes suivant lesquels l'homme est en rapport avec son monde, savoir, que la conscience objective ne voit pas le monde comme un objet immédiat qu'elle contiendrait en elle-même, mais comme un objet extérieur, composé d'un

côté ces deux mondes se rencontrent dans un seul et même sujet, formant ainsi une *subjectivité réelle* (p. 322), une personnalité qui se dédouble au-dedans d'elle-même (Cf. plus loin, fin du paragr.). — Maintenant, bien qu'il y ait ici progrès sur les moments précédents, ou, pour parler avec plus de précision, par la raison même qu'il y a progrès, on commence à voir paraître les états maladifs de l'âme. Car la maladie de l'âme n'est pas là où n'est point sa santé, c'est-à-dire la conscience et la raison, mais elle paraît, au contraire, là où à côté de la sphère [illegible] commencent à paraître la conscience et la raison, là où ont lieu à la fois le contact et la scission de ces deux sphères. Ici, dans le somnambulisme et dans les états qui s'y rattachent, on n'a que la maladie de l'âme à l'état immédiat, on n'a que la première scission et le premier conflit du sentiment et de la conscience. C'est dans la folie que ce conflit reçoit son complet développement. (Voy. plus haut, § 406, *Zusatz*, et plus loin, § 409.) — Ceci explique aussi le passage ci-dessus (p. 322), où il est dit que cette séparation (*Auseinandertreten*), où les deux côtés atteignent à leur indépendance réciproque, doit être considérée comme une maladie, parce qu'elle ne constitue d'aucune façon un moment de la vie objective. En effet, la vie objective comme telle est la vie de la conscience. Ici, dans cette scission, dans cette spécification plus déterminée des termes de l'opposition, un des termes est bien la conscience, mais c'est la conscience qui ne s'est pas encore affranchie de la vie de l'âme, et qui, par conséquent, existe comme hors d'elle-même, dans un monde étranger où ses déterminations, en se combinant et en se mêlant avec les déterminations de ce monde, le monde du sentiment, engendrent des fantômes, des ombres sans réalité, — la sphère du somnambulisme et de l'hallucination.

nombre infini d'êtres, lesquels sont cependant partout liés par des rapports nécessaires, et qu'elle se comporte vis-à-vis de ce monde d'une façon correspondante, c'est-à-dire, comme conscience multiple, déterminée, médiate, et soumise à des conditions nécessaires, et qui, par suite, ne saurait entrer en rapport avec une forme déterminée de l'objectivité extérieure que par l'intermédiaire d'un organe des sens déterminé — comme par exemple, c'est seulement par les yeux qu'elle peut voir ; — tandis qu'au contraire le sentiment ou le mode subjectif de connaître peut se passer entièrement ou en partie des conditions et des médiations qu'exige la connaissance objective, et percevoir, par exemple, l'objet visible sans le secours des yeux et sans l'intermédiaire de la lumière.

1. Cette connaissance immédiate se manifeste d'abord (1) chez ces individus qui sentent l'eau et les métaux ; c'est-à-dire chez ces individus qui, étant tout à fait éveillés, découvrent sans le secours du sens de la vue le métal ou l'eau qui se trouve dans les profondeurs du sol. Qu'il y ait de tels individus, c'est ce dont on ne saurait douter. Amoretti assure avoir observé cette faculté particulière dans plus de quatre cents individus jouissant d'ailleurs d'une parfaite santé. A côté du métal et de l'eau, il y a aussi le sel, que plusieurs sentent d'une façon immédiate, et cela par le malaise et l'inquiétude qu'ils éprouvent lorsque le sel existe en grande quantité. En cherchant l'eau et les métaux cachés, ainsi que le sel, ces individus emploient aussi la baguette divinatoire. C'est une

(1) *Zuvördest :* d'abord, avant tout. C'est-à-dire qu'on a ici la forme la plus immédiate et la plus élémentaire de cette maladie.

iguette de noisetier ayant la forme d'une fourche, et l'on tient avec les deux mains, de manière que ses extrémités se plient suivant la direction des objets qu'on cherche. Il va sans dire que ce mouvement du bois n'a ullement son fondement dans le bois lui-même, mais qu'il est déterminé par la sensation de l'homme. C'est comme dans l'usage du pendule (1) (quoiqu'ici, lorsqu'on emploie plusieurs métaux, il puisse y avoir un rapport d'action et de réaction déterminé entre eux) (2), où c'est aussi et toujours la sensation qui est surtout l'élément déterminant. Car si l'on tient, par exemple, une bague d'or au-dessus d'un verre d'eau, et que la bague frappe sur le bord du verre autant de nombre de coups que la pendule indique d'heures, la conséquence qu'il faut en tirer c'est simplement que lorsqu'arrive le onzième coup, par exemple, et que je sais qu'il est onze heures, cette connaissance que j'ai de l'heure suffit pour que le pendule s'arrête. Quant au sentiment armé de la baguette divinatoire, il ne découvre pas seulement les choses inanimées de la nature, mais il a pu parfois aider à découvrir les voleurs et les meurtriers. Si dans les récits touchant ce point il peut y avoir beaucoup de charlatanisme, parmi les faits qu'on raconte il y en a cependant qui paraissent mériter créance. Tel est entre autres le cas, arrivé au XVIIe siècle, d'un paysan français soupçonné de meurtre. Conduit dans la rue où le meurtre avait été commis, et là saisi d'une

(1) *Dem sogennanten Penduliren :* expression qui est expliquée par ce qui suit.

(2) Et qu'en ce cas il puisse se produire des faits, des rapports indépendants de la sensation.

sueur froide, il eut une vue (1) des meurtriers à l'aide de laquelle il put suivre le chemin qu'ils avaient pris dans leur fuite, et découvrir leur domicile. Il parvint ainsi à découvrir un des meurtriers dans une prison dans le sud de la France, et à traquer l'autre jusqu'aux frontières d'Espagne, d'où il le força à revenir. De tels individus ont un sens aussi fin que le chien qui suit les pistes de son maître à des milles de distance.

2. La seconde forme (2) de la connaissance immédiate ou sensible qu'on doit considérer ici a cela de commun avec la première, celle que nous venons de décrire, que dans l'une comme dans l'autre un objet est senti sans l'intermédiaire du sens spécifique auquel principalement cet objet se rapporte. En même temps, cette seconde forme se distingue de la première en ce qu'en elle le rapport n'est pas aussi immédiat que chez la première, mais le sens spécifique est remplacé par le sens général agissant de préférence dans le creux de l'estomac, ou par le toucher. Cette forme du sentiment se manifeste tout aussi bien dans la catalepsie en général — paralysie des organes — que d'une façon particulière dans le somnambulisme, espèce d'état cataleptique, où le rêve ne se manifeste pas seulement par la parole, mais aussi par la marche et par d'autres actes, au fond desquels il y a souvent un sentiment exact des rapports des objets environnants. Quant à sa manifestation, cet état peut être amené chez celui qui y

(1) *Ein Gefühl :* un sentiment.

(2) *Erscheinung :* apparition, forme ou apparaît, se manifeste et se réalise ce mode de savoir.

est disposé d'une manière déterminée (1) par des causes purement extérieures, comme, par exemple, par certains mets mangés le soir. Cependant, dans cet état, l'âme ne cesse pas d'être en rapport avec les objets extérieurs. C'est ainsi, par exemple, qu'une musique jouée près du somnambule a été l'occasion de lui faire réciter des romans entiers. Mais il faut remarquer, relativement à l'activité des sens dans cet état, que les somnambules véritables entendent et sentent, pendant que l'œil, qu'il soit fermé ou ouvert, devient fixe; de telle sorte que, dans cet état où le sujet et l'objet se confondent (2), c'est ce sens, en vue duquel surtout les objets sont placés à la distance qu'exigent les rapports réels de la conscience, qui cesse d'agir. Comme nous l'avons remarqué, dans le somnambulisme la vue est remplacée par le sens du toucher. C'est une substitution qui a lieu aussi chez les aveugles. Seulement, chez ces derniers elle a lieu dans un cercle plus restreint. Mais dans les deux cas il ne faut pas l'entendre comme si par l'abolition d'un sens un autre sens acquérait, d'une façon purement physique, une plus grande perfection. Car cette perfection vient plutôt de ce que l'âme concentre toute sa puissance dans le sens du toucher. Cependant ce sens n'est point un guide sûr pour le somnambule dont les actes n'offrent pas de suite dans leur ensemble. Les somnambules écrivent bien parfois des lettres; mais ils

(1) Car tous y sont plus ou moins disposés d'une façon générale et indéterminée.

(2) *Der nichtvorhandenen Trennung des Subjectiven und Objectiven :* dans cet état *où il n'y a pas de scission, de séparation du subjectif et de l'objectif.*

sont aussi souvent trompés par leur sentiment, en ce que, par exemple, ils croient monter à cheval, pendant qu'en réalité ils sont assis sur un toit. Outre le toucher, il y a, comme nous l'avons déjà remarqué, le sens général, qui acquiert, surtout dans l'estomac, un tel degré d'activité à pouvoir remplacer la vue, l'ouïe et le toucher lui-même. Nous en trouvons un exemple dans un malade traité par un médecin français à Lyon, à l'époque où le magnétisme animal n'était pas encore connu. Ce malade n'entendait et ne lisait que dans l'estomac, et il pouvait lire dans un livre qui était dans une autre chambre, et qui était tenu par quelqu'un, qu'une chaîne, disposée par le médecin et joignant les personnes qui se trouvaient entre eux, mettait en rapport avec l'individu appuyé contre l'estomac du malade. Du reste, cette vue à distance est différemment décrite par les divers individus chez lesquels elle se produit. Souvent ils disent qu'ils voient les objets intérieurement, ou bien qu'ils les voient comme si des rayons partaient des objets. Pour ce qui concerne la substitution du sens général au goût, il y a des exemples de personnes qui ont savouré les aliments qu'on leur a placés sur l'estomac.

3. La troisième forme de cette connaissance immédiate est celle qui a lieu sans le concours d'un sens spécial et sans l'activité du sens général s'exerçant dans une partie du corps, mais qui est un pressentiment, une intuition naissant d'une sensation indéterminée. C'est la perception d'un objet qui ne tombe pas dans le cercle de la perception sensible, mais qui est éloigné dans l'espace ou dans le temps, c'est-à-dire d'un objet passé ou à venir. Maintenant, bien qu'il soit difficile de distinguer les visions purement

subjectives, et qui ne se rapportent pas à des objets réels, des visions qui contiennent une réalité, cette distinction n'en doit pas moins être maintenue. La première espèce de vision (1) se rencontre aussi dans le somnambulisme, mais elle se produit surtout sous le coup d'une maladie physique violente, par exemple, dans un paroxysme fiévreux, et cela même pendant la veille de la conscience (2). Un exemple de cette vision subjective nous le fournit Fr. Nicolaï, qui voyait éveillé dans la rue, de la manière la plus distincte, d'autres maisons que celles qui y étaient réellement, bien qu'il sentît que c'était là une illusion. Mais la preuve que l'illusion poétique de cet individu, d'ailleurs très-prosaïque, avait surtout une cause physique, c'est qu'on la fit disparaître par une application de sangsues à l'anus (3).

Mais c'est la seconde espèce de visions—celles qui se lient à un objet réel—que dans cette exposition anthropologique nous devons surtout considérer. Pour entendre le merveilleux que présentent les phénomènes de cette espèce, il importe de fixer relativement à l'âme les points de vue suivants:

L'âme est l'être qui pénètre toutes choses (4). Ce n'est pas l'être qui existe simplement dans tel individu particulier; car, comme nous l'avons dit précédemment, on

(1) Qu'on appelle généralement hallucination.

(2) *Bei vachem Bewusstseyn : dans la conscience éveillée*, — la conscience proprement dite, par opposition à la conscience endormie, — à la conscience telle qu'elle existe dans le sommeil, dans le rêve, etc.

(3) C'est un des cas, assez fréquents d'ailleurs, où l'on voit se produire simultanément, et comme l'une dans l'autre, mais en gardant en même temps chacune son caractère distinctif et sa différence, l'hallucination et la conscience.

(4) *Das Allesdurchdringende*. Cf. plus haut, § 390.

doit la concevoir comme constituant la vérité, ou l'idéalité des choses matérielles, comme un être absolument universel où les différences n'existent que comme différences idéales, comme un être qui ne se pose pas en face de son contraire d'une façon exclusive, mais de façon à le franchir et à l'envelopper. Mais l'âme est aussi âme individuelle et déterminée particulièrement. Elle contient, par conséquent, des déterminations, ou des spécialisations diverses, lesquelles se produisent, par exemple, en tant que désirs et penchants. Ces déterminations, bien qu'elles se distinguent les unes des autres, sont cependant en elles-mêmes des déterminations purement générales. C'est en moi, en tant qu'individu déterminé, qu'elles reçoivent un contenu déterminé. Par exemple, l'amour envers les parents, des parents, des amis, etc., s'individualise en moi. Car, je ne puis être ami en général, mais il faut qu'avec tel ami je sois tel ami, vivant en tel lieu, en tel temps, dans telle position. Toutes les déterminations générales de l'âme qui trouvent en moi leur individuation et qui sont vivifiées par moi composent ma réalité, et, par conséquent, elles ne sont pas abandonnées à mon caprice, mais elles constituent plutôt les puissances de ma vie, et font partie de mon être réel, tout aussi bien que ma tête ou ma poitrine fait partie de mon organisme (1). Je suis ce cercle de détermi-

(1) Comme on peut le voir, Hégel ne veut pas dire que ces déterminations, telles que les penchants, les désirs, etc., sont en elles-mêmes (*für sich*, pour soi) destituées de tout contenu, puisqu'elles font, elles aussi, la réalité de l'âme, et qu'elles sont les forces, les puissances de sa vie (*Mächte meiner Lebens*) et des puissances déterminées, en ce qu'elles ne sont pas abandonnées à l'arbitre, aux caprices de l'âme (*sind nicht meinem Belieben überlassen*). Ce que veut donc dire Hégel, c'est

nations, qui ont grandi avec mon individualité. Chaque point dans ce cercle, comme, par exemple, la circonstance qu'en ce moment je suis assis ici, se montre comme soustrait à l'arbitraire de mes représentations par là qu'il entre dans la totalité du sentiment de moi-même, en tant qu'anneau d'une chaîne de déterminations, ou, si l'on veut, parce qu'il est enveloppé dans le sentiment de la totalité de ma réalité. Mais comme je ne suis d'abord qu'âme sensible et que je n'existe pas encore en tant que conscience éveillée et libre, je n'ai de cette réalité qu'une connaissance tout à fait immédiate et abstractivement positive (1). Car ici, comme nous l'avons déjà fait observer, ce monde n'est pas encore séparé de moi, il n'est pas encore posé

que ces déterminations trouvent dans l'âme leur centre et leur unité, et partant leur principe déterminant, l'élément qui les vivifie (*von mir durchlebten allgemeinen Seelenbestimmungen :* des déterminations psychiques générales qui sont pénétrées de ma vie), de telle façon que hors de ce principe ce ne sont que des déterminations purement générales, c'est-à-dire des déterminations auxquelles fait défaut l'élément actif et spécifique, et qui, en ce sens, ne sont que des abstractions. C'est là, du reste, ce qui a lieu, bien que d'une façon différente, en toutes choses. Les propriétés ou déterminations du végétal, par exemple, telles que la couleur, l'odeur, les éléments solides et liquides, ne sont que des abstractions hors du principe spécifique qui constitue le végétal. — Nous ferons aussi remarquer que Hégel ne dit pas ces déterminations psychiques sont *dans le moi*, ou sont vivifiées *par le moi*, mais sont *en moi* en tant qu'individu déterminé, ou sont vivifiées *par moi*. C'est qu'ici on n'a pas *le moi*, mais l'âme individuelle, laquelle constitue bien un certain moi, le moi du sentiment, mais non le moi proprement dit, le moi de la conscience. Par conséquent, ce qui unit et vivifie ici ces déterminations, ce n'est pas le moi, mais l'âme, ce n'est pas la pensée, mais le sentiment. Voy. plus loin, § 413.

(1) *Ganz abstract positive :* c'est-à-dire que la position ou affirmation que contient ici la connaissance n'est qu'une affirmation imparfaite, incertaine et accidentelle.

comme un objet extérieur, et, par conséquent, la connaissance que j'ai de lui n'est pas encore médiatisée par l'opposition de l'être subjectif et de l'être objectif, et par la suppression de cette opposition (1).

Nous devons maintenant déterminer avec plus de précision le contenu de cette connaissance intuitive (2).

1° Il y a d'abord des états où l'âme a la connaissance d'un contenu qu'elle a depuis longtemps oublié, et qu'elle ne peut plus replacer devant la conscience pendant la veille. Ce phénomène se manifeste dans plusieurs maladies. Le phénomène le plus extraordinaire de cette espèce est celui où l'on peut parler une langue qu'on a bien étudiée dans sa première jeunesse, mais qu'on ne peut plus parler lorsqu'on est éveillé. Il arrive aussi que des gens ordinaires qui ne sont habitués à parler avec facilité que le bas allemand, parlent dans le sommeil magnétique le haut allemand sans difficulté. C'est aussi un fait qui n'admet pas de doute qu'il y a des hommes qui dans cet état peuvent reproduire le contenu d'une lecture qu'ils ont faite depuis longtemps, qu'ils n'ont jamais appris par cœur, et qui a disparu de leur conscience éveillée. Un individu, par exemple, pouvait réciter un long passage des *Nuits de Young*, dont il n'avait plus le moindre souvenir pendant la veille. Un autre exemple fort remarquable est celui d'un jeune homme qui, dans son enfance, ayant dû subir une opération à la suite d'une lésion au cerveau occasionnée

(1) Car c'est là la conscience, comme on l'a déjà indiqué plusieurs fois, et comme on le verra d'une façon de plus en plus déterminée à mesure qu'on avance.

(2) Voy. ci-dessous, p. 337, note 2.

par une chute, avait peu à peu perdu la mémoire au point qu'au bout d'une heure il ne savait plus ce qu'il avait fait, mais qui la recouvrait complétement, lorsqu'il était plongé dans le sommeil magnétique, et cela de telle façon qu'il pouvait dire la cause de sa maladie, les instruments employés dans l'opération qu'il avait subie, ainsi que les personnes qui l'avaient opéré.

2° Mais ce qui peut paraître plus merveilleux encore que cette connaissance d'un contenu qui est déjà déposé intérieurement dans l'âme, c'est la connaissance immédiate d'événements qui sont encore placés hors du sujet sensible (1). Car relativement à ce second contenu de l'âme clairvoyante (2), nous savons que l'existence des objets extérieurs est liée au temps et à l'espace, et que notre conscience ordinaire est médiatisée par ces deux formes de l'extériorité.

Pour ce qui concerne d'abord la distance dans l'espace, nous ne pouvons la connaître, lorsque la conscience est éveillée, qu'à la condition de la supprimer par une médiation. Mais l'âme intuitive n'est pas soumise à cette condition. L'espace n'est pas une détermination de l'âme,

(1) *Fühlenden Subject : le sujet sentant*, mais sentant en tant que sentiment.

(2) *Schauenden Seele :* l'âme qui a des intuitions, des visions. Les termes *intuition*, *intuitif*, *vision*, ne doivent pas être entendus dans le sens où on les prend ordinairement, mais dans le sens spécial et déterminé qu'ils ont ici. L'âme voit, elle a des visions ou des intuitions, bien qu'elle soit plongée dans le sommeil, c'est-à-dire bien qu'elle n'ait pas la conscience de voir ou d'avoir des intuitions, et bien que ce qu'elle voit ne soit pas le monde objectif de la conscience proprement dite. — Nous traduirons le mot *schauenden* par *intuitif*, *clairvoyant*, *voyant*, suivant le besoin.

mais de la nature extérieure, et dès que cet être extérieur est saisi par l'âme, il n'est plus dans l'espace, car transformé par l'idéalité de l'âme, il cesse d'être extérieur et à lui-même et à nous. Par conséquent, lorsque la conscience réfléchie et libre descend dans la sphère de l'âme purement sensible, le sujet n'est plus soumis aux conditions de l'espace. On a un grand nombre d'exemples de cette indépendance de l'âme vis-à-vis de l'espace. Ici, nous devons distinguer deux cas. Ou les événements se passent absolument hors du sujet en question, et ils sont connus par lui sans l'aide d'aucune médiation, ou bien, au contraire, ils ont commencé à prendre pour lui la forme d'un être intérieur, et partant d'un être qui ne lui est pas étranger, et qui est un être médiat par là qu'il est connu d'une façon tout à fait objective par un autre sujet, entre lequel et le voyant il y a une connexion si intime, que ce qui se produit dans la conscience du premier pénètre aussi dans l'âme du second (1). Nous aurons à considérer plus loin, dans l'état magnétique proprement dit, cette forme de la vision médiatisée par la conscience d'un autre sujet. Ici, au contraire, nous devons nous occuper du premier cas, savoir, de la connaissance immédiate d'événements extérieurs et éloignés dans l'espace.

Les temps anciens — des temps où l'on vivait davan-

(1) C'est ainsi que, dans ce second cas, les évènements ont commencé à prendre pour lui (le somnambule) *la forme d'un être intérieur* (*eines Innerlichen*), *et d'un être qui ne lui est plus étranger* (*Nichtfremden*). Ce qui existe extérieurement et objectivement pour le sujet éveillé, n'existe qu'intérieurement et subjectivement pour le somnambule qui est en rapport avec le premier.

tage de la vie de l'âme — nous offrent un plus grand nombre d'exemples de cette forme d'intuition que les temps modernes, où la conscience libre et réfléchie a agrandi la sphère de son activité. Les anciennes chroniques, qu'il ne faut pas trop se hâter d'accuser d'erreur ou de mensonge, nous racontent maints faits qui rentrent dans cette catégorie. Du reste, cette vision d'événements éloignés dans l'espace peut être accompagnée d'une espèce de clair-obscur de la conscience. Un exemple de cette alternation de clarté et d'obscurité dans la vision nous le fournit une jeune fille qui avait un frère en Espagne, et qui, dans sa clairvoyance, vit ce frère, indistinctement d'abord et distinctement ensuite, dans un hôpital. Elle l'y vit mort, et elle vit son cadavre ouvert par l'autopsie, puis elle crut le voir revenu à la vie. On constata qu'à l'époque de cette vision son frère se trouvait en effet dans un hôpital à Valladolid; et sur ce point la jeune fille avait vu juste. Mais elle s'était trompée lorsqu'elle avait cru le voir mort, car ce n'était pas son frère, mais une autre personne près de lui qui était morte à cette époque. Il faut noter qu'elle ne savait rien de tout cela pendant qu'elle était éveillée. En Espagne et en Italie, où l'homme vit plus que chez nous de la vie de la nature, les visions telles que celle que nous venons de rappeler, surtout chez des femmes et des amis par rapport à des maris et à des amis éloignés, ne sont pas rares (1).

Mais, *secondement*, l'âme clairvoyante ne s'élève pas moins au-dessus des conditions du temps qu'elle ne s'élève au-dessus des conditions de l'espace. Déjà nous avons

(1) Voy. sur ce point le livre, *des Hallucinations*, par M. Brierre de Boismont, ch. X et XI.

fait remarquer que l'âme en l'état de clairvoyance peut se rendre présent un objet éloigné dans le temps passé, et effacé dans la conscience éveillée. Mais la question de savoir si l'homme peut clairement voir ce qui est séparé de lui par le temps à venir offre un plus grand intérêt pour la représentation (1). Voici ce que nous avons à répondre à cette question. Et d'abord, de même que la conscience représentative se trompe, lorsqu'elle prétend que cette vue dont nous venons de parler d'un être individuel (2), que la distance dans l'espace soustrait entièrement à l'œil corporel, vaut mieux que la connaissance des vérités de la raison, ainsi la faculté représentative tombe dans une erreur semblable lorsqu'elle croit qu'une connaissance certaine et rationnellement déterminée (3) de l'avenir aurait une très-haute valeur, et qu'on doit regretter d'être privé d'une telle connaissance. On doit dire, tout au contraire, que ce serait ennuyeux à la mort que de connaître à l'avance avec une parfaite certitude sa destinée, et de la voir ensuite se réaliser successivement et par ordre à travers la vie, et cela pour tous sans exception. Le fait est qu'une telle prescience rentre dans l'ordre des impossibilités. Car un événement à venir est une pure possibilité, et, par

(1) Elle a un intérêt pour la représentation, ou, si l'on veut, pour la pensée représentative, mais elle n'en a pas pour la pensée comme telle, la pensée absolue. Car cette pensée est au-dessus des rapports du temps et de l'espace, et, par suite, la distance, le passé et l'avenir n'ont plus de sens, de réalité pour elle.

(2) *Einzelnheit :* être, fait, événement individuel, particulier.

(3) *Vorständig bestimmtes Wissen :* une connaissance, une vue déterminée suivant l'entendement. Voy. note suivante.

conséquent, il ne peut pas être l'objet de la perception et de la réflexion (1), car il n'y a que l'être existant, et qui a atteint à l'individualité du présent sensible, qui peut être perçu. Sans doute, l'esprit humain peut s'élever au-dessus de cette connaissance qui n'a pour objet que l'individualité présente et sensible; mais cette élévation absolue de l'esprit ne s'accomplit que dans la connaissance spéculative de l'éternel; car l'éternel n'est pas, comme l'individualité sensible, soumis à la succession alternée de la naissance et de la mort. Par conséquent, il n'y a en lui ni passé ni avenir, mais un présent absolu, présent qui s'élève au-dessus du temps, et qui supprime, enveloppe en lui toutes les différences. Dans l'état magnétique, au contraire, il ne peut y avoir qu'une élévation limitée au-dessus de la connaissance du présent immédiat. La prescience qui se manifeste dans cet état est toujours renfermée dans le cercle individuel de l'existence du clairvoyant, et surtout de sa disposition maladive individuelle, et, quant à la forme,

(1) *Des wahrnehmenden, verständigen Bewusstseyns : de la conscience qui perçoit et qui entend*, mais qui entend non suivant la pensée spéculative ou suivant la notion, mais suivant l'entendement. La fonction et la nature de la conscience perceptive et de la conscience suivant l'entendement, ou intellective, sont déterminées plus loin, § 419 et suiv., et c'est à ces paragraphes que nous devons renvoyer le lecteur. Nous ajouterons seulement, pour l'intelligence de ce passage, que par *verständige Bewusstseyn* il ne faut pas entendre la conscience qui pense les lois ou catégories de l'entendement, ou, pour mieux dire, l'esprit qui existe en tant qu'entendement, mais la conscience qui a des perceptions sensibles et qui rattache ces perceptions à la loi, à l'universel, aux catégories de l'entendement. C'est la conscience qui réfléchit, en ce sens qu'elle ne s'arrête pas à la perçeption sensible, mais qu'elle va de celle-ci à l'universel.

elle ne présente pas la connexion nécessaire et la certitude déterminée de la conscience objective et réfléchie. Le clairvoyant se trouve dans un état de concentration, et voit d'une façon concentrée cette vie enveloppée et condensée qu'il porte au dedans de lui (1). Dans la déterminabilité de cette existence concentrée se trouvent aussi contenues à l'état d'enveloppement les déterminations de l'espace et du temps. Cependant ces formes de l'extériorité ne sont pas saisies en elles-mêmes (2) par l'âme du clairvoyant, plongée qu'elle est dans son existence intérieure. C'est là une connaissance qui n'appartient qu'à la conscience objective qui pose sa réalité comme un monde extérieur. Cependant, comme le clairvoyant possède la faculté représentative, il doit aussi développer les déterminations enveloppées dans sa vie concentrée, ou, ce qui revient au même, il doit poser son état dans les formes du temps et de l'espace, et le manifester à la façon de la conscience éveillée. Ceci montre dans quel sens l'intuition prophétique contient, d'un côté, la médiation du temps, pendant que, d'un autre côté, elle n'a point besoin de cette médiation, et qu'elle peut ainsi pénétrer dans l'avenir. Cependant, la quantité du temps à venir comprise dans l'intuition n'est pas en elle-même un élément fixe, mais c'est une espèce, un mode de la qualité du contenu deviné (3), et par cela même c'est un élément qui appartient à cette qualité, de la même façon, par exemple,

(1) Ce qui est une imperfection, car la perfection réside dans la conscience ou pensée développée, et non dans la pensée enveloppée.

(2) *Für sich : pour soi*, c'est-à-dire telles qu'elles sont en réalité.

(3) C'est-à-dire que le temps est déterminé par la qualité, par la nature ntrinsèque et concrète de la chose sur laquelle porte la divination.

que le temps de deux ou trois jours appartient à la nature de la fièvre. La fixation de cette quantité du temps exige, par conséquent, qu'on pénètre dans la nature concentrée de l'objet de l'intuition, et qu'on la développe (1). Maintenant, dans ce développement, il y a mille erreurs possibles. Jamais le temps n'est exactement donné par le clairvoyant, et le plus souvent ses prédictions touchant l'avenir ne se vérifient point, surtout lorsque ces prédictions roulent sur des événements qui dépendent de la libre volonté d'autres personnes. Et il est bien naturel que le clairvoyant se trompe sur ce point. Car il ne voit un événement futur que d'après sa manière de sentir accidentelle et tout à fait indéterminée, c'est-à-dire, dans de telles circonstances, il le voit déterminé de telle façon, et, dans telles autres, de telle autre façon, et par suite il développe le contenu de l'intuition d'une façon également accidentelle et indéterminée. On ne saurait cependant nier qu'il y a eu réellement des visions et des divinations merveilleuses de cette espèce. Il y a, par exemple, des personnes qui ont été réveillées par le pressentiment de la chute d'une maison ou d'un toit, chute qui s'est ensuite vérifiée, et qui ont été amenées par ce pressentiment à quitter la chambre ou la maison. Les marins ont parfois un pressentiment infaillible d'une tempête, dont la conscience réfléchie n'a eu encore aucune indication. On assure aussi que plusieurs individus ont prédit l'heure de leur mort. C'est principalement dans les Hautes-Terres d'Écosse, en Hollande et en Westphalie qu'on rencontre des exemples fréquents de

(1) Ce que ne fait pas, et ce que ne peut point faire le somnambule.

cette divination du futur. Chez les montagnards écossais surtout, la seconde vue (*second sight*), comme on l'appelle, n'est point rare, même de nos jours. Les personnes douées de cette faculté se voient doubles. Elles s'aperçoivent dans des rapports et dans des états où elles ne se trouveront que plus tard. Voici ce qu'on peut dire pour l'explication de ce phénomène merveilleux. Comme on l'a remarqué, le *second sight* était jadis plus commun en Écosse qu'il ne l'est aujourd'hui. Il semble, d'après cela, qu'il exige un certain degré particulier du développement de l'esprit, un degré qui est également éloigné d'un état de rudesse et d'un état de grande culture, et où l'homme ne poursuit pas des fins générales, et ne se meut que dans le cercle des rapports individuels, et où, suivant indolemment la route tracée par ses ancêtres, il se borne à réaliser ses fins contingentes et particulières sans jeter un regard sérieux sur la nature des rapports au milieu desquels s'exerce son activité, ce qui fait que, négligeant toute connaissance du nécessaire et de l'universel, il se concentre exclusivement dans la poursuite du contingent et de l'individuel. C'est précisément lorsque l'esprit est absorbé dans le contingent et l'individuel, que l'homme paraît plus apte à avoir une intuition des événements particuliers cachés dans l'avenir, surtout lorsque ces événements ne lui sont pas indifférents. — La philosophie, il va sans dire, ne peut pas aller jusqu'à vouloir expliquer dans ces phénomènes, comme dans des phénomènes semblables, toutes les circonstances particulières qui, d'ailleurs, sont souvent peu dignes de créance, ou, pour mieux dire, extrêmement douteuses. Dans cette exposition philosophique nous devons bien plutôt nous

borner ici, comme nous l'avons fait précédemment, à marquer les points de vue principaux qu'on doit maintenir en considérant les phénomènes en question.

3. Maintenant, tandis que dans l'intuition que nous avons considérée dans le numéro 1, l'âme renfermée dans sa vie interne ne se rend de nouveau présent à elle-même qu'un contenu dont elle est déjà en possession, et tandis qu'au contraire, dans l'état décrit dans le numéro 2, l'âme est plongée dans l'intuition d'une circonstance particulière extérieure, ici, dans ce *troisième* moment de la connaissance intuitive de sa vie spéciale interne, de ses états psycho-somatiques, elle revient de ce rapport avec un objet extérieur sur elle-même (1). Ce côté de l'intuition a un champ beaucoup plus large, et l'on y peut aussi atteindre à un haut degré de clarté et de précision. Cependant il n'y a que les clairvoyants qui ont reçu une éducation médicale, et qui, par suite, possèdent, lorsqu'ils sont éveillés, une connaissance exacte de la nature de l'organisme humain, qui peuvent donner des indications précises et vraies sur l'état de leur corps. Mais on ne doit attendre aucune indication anatomique et physiologique des clairvoyants qui n'ont pas cette éducation, et il est, au contraire, fort difficile pour de tels individus de traduire dans une forme intelligible l'intuition concentrée qu'ils ont de l'état de leur corps, et il se peut que ce qu'ils voient ils le revêtent de la forme de leur conscience éveillée, c'est-à-dire de la forme d'une conscience plus ou moins obscure

(1) Et, par conséquent, on a ici une forme de clairvoyance plus haute.

et irréfléchie (1). — Mais de même que chez les différents clairvoyants la connaissance immédiate qu'ils ont de l'état de leur corps est très-variée, de même il y a dans la connaissance intuitive de leur vie interne spirituelle, aussi bien par rapport à la forme que par rapport au contenu, une grande diversité. Comme la clairvoyance est un état où se manifeste ce qu'il y a de substantiel dans l'âme, les natures nobles sont remplies, dans cet état, de nobles sentiments. Leur véritable individualité, ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit humain se déploie en elles et leur apparaît souvent comme leur esprit tutélaire. Les natures basses, au contraire, manifestent dans cet état leur bassesse, et s'abandonnent à elle sans réserve. Enfin, des individus d'une valeur moyenne, en l'état de clairvoyance, soutiennent souvent un combat avec eux-mêmes, parce que dans cette vie nouvelle, dans cette intuition interne et simple (2), ce qu'il y a de plus important et de plus noble dans le caractère du clairvoyant se manifeste et se tourne contre le côté vicieux de sa nature.

4. A cette connaissance immédiate des états propres, spirituels et corporels, du clairvoyant, vient s'ajouter un *quatrième* phénomène, la connaissance intuitive d'un état psycho-somatique qui ne lui appartient point. C'est ce qui a lieu surtout dans le somnambulisme magnétique, où, par suite du rapport où se trouvent placés les deux sujets, les

(1) *Unwissenden : ignare.*

(2) *Ungestörten* — sans mélange, qui n'est pas troublée par cette multiplicité d'êtres et de rapports qui, pour ainsi dire, troublent la conscience éveillée.

deux sphères distinctes de la vie sont en même temps ramenées à une seule.

5. Lorsque enfin ce rapport atteint à son plus haut degré d'intimité et d'énergie, se produit ce *cinquième* phénomène où le clairvoyant connaît, voit et sent non-seulement un autre sujet, mais dans un autre sujet où, sans que son attention se porte directement sur l'autre individu, il partage immédiatement avec celui-ci tout ce qui se passe en lui, éprouvant ainsi les sensations d'un autre individu comme si c'étaient ses propres sensations. Il y a des exemples les plus extraordinaires de ce phénomène. Un médecin français eut à traiter deux femmes qui s'aimaient tendrement, et qui, bien que séparées par une grande distance, tombaient toutes deux malades de la même maladie. On peut aussi ranger parmi les phénomènes de cet ordre le fait d'un soldat qui, bien qu'il se trouvât à une assez grande distance de sa mère, partagea immédiatement et si vivement l'angoisse de cette dernière qui avait été liée par des voleurs, qu'il se sentit poussé irrésistiblement à courir sans délai à son secours.

Les cinq ordres de phénomènes dont nous venons de parler constituent les moments principaux de la clairvoyance. Ils ont cela de commun qu'ils se rapportent tous et toujours au monde individuel de l'âme sensible. Cependant ce rapport n'amène pas chez eux une connexion tellement indivisible qu'ils doivent tous et toujours se produire dans un seul et même sujet. Un autre caractère qui leur est également commun, c'est qu'ils peuvent se produire soit à la suite d'une maladie physique, soit aussi chez des

personnes saines d'ailleurs, en vertu d'une certaine disposition particulière. Dans les deux cas, ces phénomènes sont des états naturels, immédiats, et c'est seulement comme tels que nous les avons considérés jusqu'ici. Mais ils peuvent aussi être produits volontairement. En ce cas, ils constituent le *magnétisme animal proprement dit,* dont nous devons maintenant nous occuper.

Et d'abord, pour ce qui regarde le nom de *magnétisme animal,* on l'a ainsi appelé parce que Mesmer se servit dans l'origine de l'aimant (*magnes*) (1) pour amener l'état magnétique. On a ensuite conservé ce nom, parce qu'il y a dans le magnétisme animal, comme dans le magnétisme inorganique, un rapport immédiat et réciproque de deux existences (2). Outre cette dénomination, on a aussi employé parfois pour désigner cet état les noms de *Mesmérisme*, de *Solarisme* et de *Tellurisme*. De ces trois noms, le premier n'a pas en lui-même de signification, et les deux derniers se rapportent à une tout autre sphère que celle du magnétisme animal. La nature spirituelle qui entre en jeu dans cette dernière a un tout autre contenu (3) que les simples moments solaires et telluriques, ces déterminations abstraites que nous avons déjà considérées § 393

(1) Ceci n'est point exact. Mesmer placait bien dans le baquet des bouteilles remplies d'eau magnétisée, mais le nom de *magnétisme animal* doit son origine aux vues théoriques de Mesmer, suivant lesquelles il y aurait un fluide ou agent universel qui serait doué de propriétés analogues à celles de l'aimant, et qui se manifesterait d'une façon particulière dans le corps humain. Voy. *Mémoires et aphorismes de Mesmer.*

(2) *Zweier Existenzen :* les deux pôles.

(3) C'est-à-dire un contenu bien plus concret.

dans l'âme naturelle, et dans l'âme qui ne s'est pas encore élevée à l'existence subjective individuelle.

C'est le magnétisme animal proprement dit qui a d'abord dirigé l'attention générale sur les divers états magnétiques, parce qu'on a pensé qu'à l'aide du premier on pourrait développer toutes les formes possibles de ces états. Cependant, les phénomènes qu'on a obtenus par ce moyen ne diffèrent pas de ces états dont nous venons de parler, et qui se produisent sans le concours du magnétisme animal proprement dit. Celui-ci ne fait que produire (1) ce qui existe ailleurs sous forme d'état immédiat naturel.

1. Avant tout, pour entendre la possibilité d'une production artificielle (2) de l'état magnétique, nous n'avons qu'à nous rappeler le principe que nous avons énoncé comme constituant la notion fondamentale de cette sphère de l'âme. L'état magnétique est une maladie. Maintenant, si l'essence de la maladie en général réside dans cette scission qui fait qu'un système particulier de l'organisme se sépare de la vie physiologique générale, et si, par cela même qu'un système particulier devient étranger à cette vie générale, l'organisme animal se produit dans sa finité, dans son impuissance et dans sa dépendance d'une force étrangère; cette notion générale de la maladie se détermine relativement à l'état magnétique de cette façon spéciale, à savoir, que dans cette maladie particulière il se fait entre mon être psychique et mon être éveillé (3), entre ma vie natu-

(1) *Gesetzten : poser.*

(2) *Absichtlichen :* faite avec intention, volontaire.

(3) *Zwischen meinem seelenhaften, und meinem wachen Seyn.* Comme on peut aisément le voir par le contexte, *l'être éveillé* désigne ici la con-

relle sensible et ma conscience médiate et réfléchie, une scission, laquelle, par la raison que chaque homme renferme en lui les deux côtés que nous venons de nommer, se trouve, en tant que possibilité, dans les hommes les plus sains, mais qui n'atteint à l'existence que chez ceux qui y ont une disposition particulière, et ne devient maladie qu'en passant de cette possibilité à la réalité. Or, lorsque ma vie psychique se sépare de ma conscience réfléchie et se substitue à elle, je perds ma liberté, qui a sa racine dans cette conscience, et, avec elle, la faculté de me soustraire à une force étrangère, ce qui fait que je tombe dans sa dépendance. Maintenant, de même que l'état magnétique qui se produit spontanément implique une dépendance d'une force étrangère, ainsi ce peut être également une force extérieure qui, en saisissant ce point de séparation qui existe virtuellement en moi entre ma vie sensible et ma conscience pensante, amène cette scission, et, par suite, engendre artificiellement l'état magnétique. Cependant, il n'y a, nous le répétons, que les individus qui y sont prédisposés d'une façon particulière qui deviennent facilement et d'une façon durable des époptes, tandis que ceux qui tombent dans cet état par suite d'une maladie particulière ne sont jamais des époptes parfaits. La puissance étrangère qui produit dans un sujet le somnambulisme magnétique est principalement un autre sujet. Il y a cependant des substances médicinales, et surtout la jusquiame (comme aussi l'eau ou le métal) (1), qui

science, et l'*être psychique* l'âme qui, se séparant de la conscience, s'endort, tombe dans l'état somnambulique.

(1) Il y a des métaux, tels que le protoxyde d'azote, l'oxyde blanc d'arsenic et des préparations de plomb, qui produisent naturellement

possèdent ce pouvoir. Par conséquent, le sujet qui a une disposition pour le somnambulisme magnétique peut se placer dans cet état en se mettant sous la dépendance d'une de ces substances inorganiques ou végétales (1).

Parmi les moyens qui amènent l'état magnétique, mérite aussi une mention particulière le baquet. Le baquet consiste en une cuve avec des tiges de fer qui sont touchées par les personnes qu'on veut magnétiser, et qui servent d'intermédiaire entre celles-ci et le magnétiseur. Pendant que le métal sert à développer l'état magnétique, le verre et la soie produisent l'effet opposé, ils isolent. — Du reste, la puissance du magnétiseur ne s'exerce pas seulement sur l'homme, mais sur les animaux, par exemple, sur les chiens, les chats et les singes. C'est, en effet, la vie de l'âme, et seulement cette vie, qui peut tomber dans l'état magné-

l'hypnotisme et l'intoxication. Il y en a d'autres, tels que le fer, l'acier, l'or, l'argent, qui peuvent être magnétisés, et que les magnétiseurs emploient dans cet état comme remèdes. L'eau aussi peut être magnétisée, et elle est également employée comme remède par la médecine magnétique. Quant à la jusquiame, il faut dire qu'elle ne produit pas des effets plus extraordinaires que d'autres végétaux tels que l'opium, la belladone, le haschisch, la stramoine, etc. L'adverbe *surtout* est par conséquent de trop.

(1) Chez les Mongols, les Chamanes ont depuis longtemps connu ce pouvoir. Lorsqu'ils veulent prophétiser, ils se placent dans l'état magnétique à l'aide de certaines boissons. Cela a lieu également chez les Indiens, et dans le même but. C'est aussi quelque chose de semblable qui avait probablement lieu chez l'oracle de Delphes, où la prêtresse, placée sur une ouverture et assise sur le trépied, tombait dans une extase souvent calme, mais parfois agitée, et dans cet état laissait échapper des sons plus ou moins articulés, lesquels étaient interprétés par les prêtres qui vivaient dans la sphère intuitive des rapports substantiels de la vie du peuple grec. *Note de l'auteur.*

tique, qu'elle appartienne, d'ailleurs, ou qu'elle n'appartienne pas à un esprit (1).

2. Pour ce qui concerne, *secondement*, les procédés magnétiques, il y en a plusieurs. Ordinairement, le magnétiseur emploie l'attouchement. De même que dans le galvanisme les métaux agissent l'un sur l'autre par le contact, de même c'est le contact qui met en rapport le magnétiseur et le magnétisé. Cependant, comme le magnétiseur est un sujet renfermé dans son individualité, et qu'il peut contenir sa volonté au dedans de lui-même, l'opération ne saurait réussir qu'à la condition qu'il ait une volonté bien décidée de communiquer sa force au patient, car c'est ainsi que les deux sphères animales qui sont en présence peuvent être amenées par l'acte de la magnétisation à une seule et même existence.

Un autre mode d'opérer consiste en une espèce de frottement où il n'est pas nécessaire qu'il y ait contact réel, mais qui peut avoir lieu de telle façon que la main du magnétiseur ne soit éloignée qu'à peu près d'un pouce du corps du patient. La main doit aller de la tête vers le creux de l'estomac, et du creux de l'estomac vers les extrémités, et l'on doit soigneusement éviter de revenir en arrière, parce qu'on détermine par là facilement des crampes. Parfois ce mouvement des mains peut se faire avec succès à une plus grande distance que celle que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire à la distance de quelques pas, et cela

(1) C'est-à-dire qu'elle appartienne à un esprit, ou, ce qui revient au même, qu'elle se trouve, en tant que moment subordonné, dans un esprit, ainsi que cela a lieu chez l'homme, ou qu'elle n'appartienne pas à un esprit, ne soit pas unie à un esprit, ainsi que cela a lieu chez l'animal.

surtout lorsque le rapport s'est établi. Dans ce cas, la puissance du magnétiseur serait trop grande à une moindre distance, et pourrait produire des effets fâcheux. Une certaine chaleur à la main dit au magnétiseur si à une telle distance déterminée son action se fait encore sentir. Ce frottement à une plus grande ou à une plus petite distance n'est pas cependant nécessaire dans tous les cas, car on peut aussi amener le rapport magnétique par une simple application de la main, particulièrement sur la tête, sur l'estomac ou sur le creux de l'estomac. Souvent il suffit d'une pression de la main. — Ce qui montre qu'on a eu raison de ramener au magnétisme animal ces guérisons extraordinaires qu'ont pu opérer à différentes époques, par l'imposition des mains, des prêtres et d'autres individus. — Il arrive aussi parfois qu'un simple regard et un simple ordre du magnétiseur suffisent pour produire le sommeil magnétique; et même la foi et la volonté ont pu seules, et à une grande distance, produire parfois cet effet. Un des traits distinctifs de ce rapport magique c'est qu'en général un individu exerce son action sur un autre individu qui a une volonté moins forte et moins indépendante. Les organisations très-énergiques exercent, par conséquent, la plus grande influence sur les natures faibles, et cette influence est souvent telle que ces dernières, qu'elles le veuillent ou ne le veuillent pas, peuvent être plongées par les premières dans le sommeil magnétique. Pour cette même raison, les hommes forts sont particulièrement propres à magnétiser les femmes.

3. Le *troisième* point que nous devons considérer, ce sont les effets produits par la magnétisation. On peut dire

à ce sujet que nous avons été si complétement renseignés par les nombreuses expériences qu'on a faites sur ce point, que nous ne devons pas attendre des phénomènes essentiellement nouveaux. Si l'on veut considérer les phénomènes du magnétisme animal dans leur simplicité, il faut surtout s'en tenir aux anciens magnétiseurs. Chez les Français, il y a des hommes du plus noble caractère et d'une éducation la plus accomplie qui se sont occupés du magnétisme, et qui ont apporté un sens droit dans cette étude. Parmi eux mérite surtout d'être cité le lieutenant général Puységur. Lorsque les Allemands plaisantent, comme ils le font souvent, sur les théories françaises, ils devraient au moins reconnaître, relativement au magnétisme animal, que la métaphysique simple avec laquelle les Français expliquent ces phénomènes offre quelque chose de plus satisfaisant que ce qui n'est assez souvent chez eux qu'un rêve ou qu'une théorie contournée et boiteuse des savants allemands.—Kluge a donné une classification superficielle, mais utile des phénomènes du magnétisme animal. Van Ghert, esprit exact, ingénieux et versé dans la nouvelle philosophie, a donné une description des cures magnétiques dans un livre sous forme de journal. Charles Schelling, frère du philosophe, a aussi communiqué au public une partie de ses expériences magnétiques. — C'est là ce que nous croyons devoir dire sur la littérature du magnétisme animal, et sur l'étendue de la connaissance (1) que nous avons de ce dernier.

(1) *Expérimentale.* Comme renseignement historique, à ces noms nous pouvons ajouter ceux d'Eschenmeyer, de Deleuze, de Foissac, de Chardet et de Du Potet.

Après ces préliminaires, nous allons considérer les phénomènes magnétiques eux-mêmes. L'effet général le plus immédiat que produit la magnétisation, c'est de plonger l'individu magnétisé dans sa vie naturelle enveloppée et sans différence, c'est-à-dire dans le sommeil. Le sommeil indique le commencement de l'état magnétique. Cependant le sommeil n'est pas absolument nécessaire, et on peut obtenir des cures magnétiques sans son concours. La seule condition qui est ici nécessaire, c'est que l'âme sensible devienne indépendante, qu'elle se sépare de la conscience médiate et réfléchie. Le second point que nous devons considérer ici, c'est le côté ou la base physiologique de l'état magnétique. A cet égard, on doit dire que dans cet état l'activité des organes dirigés vers le dehors passe dans les organes intérieurs, — que l'activité qui, pendant la veille de la conscience, est exercée par le cerveau, se trouve transférée pendant le somnambulisme magnétique dans le système de la reproduction, parce que dans cet état la conscience va s'éteindre dans la naturalité simple et sans différence de la vie de l'âme, et que la sensibilité qui est tournée vers le dehors ne saurait s'accorder avec cette naturalité simple (1), avec cette vie enveloppée, tandis qu'au contraire le système reproductif qui est tourné vers le dedans, qui domine dans les organisations animales les plus élémentaires, et qui constitue l'animalité en général est inséparable de la vie enveloppée de l'âme. C'est pour cette raison que durant le somnam-

(1) Parce que la sensibilité qui est tournée vers le dehors, ou la vie de relation, comme on l'appelle aussi, est celle qui se rapproche le plus de la conscience éveillée.

bulisme magnétique l'activité de l'âme se concentre dans le cerveau du système reproductif, dans les ganglions, ces agrégats multiformes des nœuds nerveux du bas-ventre. C'est là ce qu'éprouva Van Helmont, après s'être frotté avec de la pommade de jusquiame, et avoir pris du jus de cette plante. D'après sa description, il croyait sentir sa conscience descendre de sa tête dans le bas-ventre, et particulièrement dans l'estomac, et il lui semblait que sa pensée devenait plus pénétrante par ce déplacement, et qu'elle lui faisait éprouver un sentiment de plaisir tout particulier. Un magnétiseur français renommé considère cette concentration de la vie de l'âme dans le bas-ventre comme tenant à cette circonstance que, pendant le somnambulisme magnétique, le sang demeure très-fluide dans la région du creux de l'estomac, et cela lors même qu'il s'épaissit dans les autres parties. — L'excitation extraordinaire du système reproductif qui accompagne l'état magnétique ne se manifeste pas seulement dans la forme spirituelle de l'intuition, mais dans la forme plus sensible du désir sexuel, qui s'éveille avec plus ou moins de vivacité, surtout chez les femmes.

Après avoir considéré le magnétisme animal plutôt par son côté physiologique, nous devons maintenant déterminer d'une manière plus précise comment il se produit relativement à l'âme. Ici aussi, dans le magnétisme animal artificiel, a lieu ce que nous avons rencontré dans l'état magnétique naturel que nous avons considéré précédemment, savoir, l'âme plongée dans sa vie interne voit son monde individuel non hors d'elle, mais au-dedans d'elle-même. Cette absorption de l'âme dans sa vie intérieure

peut, comme nous l'avons remarqué, s'arrêter, pour ainsi dire, à mi-chemin. En ce cas, il n'y a pas de sommeil. Mais cette limite peut être franchie, et, en ce cas, la vie vers le dehors est entièrement abolie par le sommeil. Ici aussi dans cette suspension de la vie vers le dehors, le cours des phénomènes magnétiques peut s'arrêter. Mais, d'un autre côté, il peut aussi y avoir passage du sommeil magnétique à la clairvoyance. La plupart des sujets magnétiques qui se sont trouvés en cet état d'intuition ne s'en souviennent pas ensuite. C'est souvent le simple hasard qui a montré qu'il y a eu clairvoyance. Celle-ci se manifeste principalement lorsque le magnétiseur parle au magnétisé. Celui-ci n'aurait fait probablement que dormir, si le premier ne lui avait point parlé. Quant aux réponses du clairvoyant, elles paraissent venir d'un autre monde. Mais le clairvoyant peut aussi se représenter les réalités de sa conscience objective (1). Cependant il parle souvent de sa conscience réfléchie comme si c'était une autre personne. Lorsque la clairvoyance se développe d'une façon plus déterminée, les sujets magnétiques donnent des explications sur leur état corporel et sur leur état spirituel interne. Mais leurs sensations sont tout aussi peu claires que les représentations que l'aveugle, qui n'a aucune notion de la différence de la lumière et de l'ombre, se fait des choses extérieures. Les intuitions du clairvoyant

(1) *Von Dem wissen, was sie als objectives Bewusstseyn sind.* Les clairvoyants peuvent *savoir ce qu'ils sont en tant que conscience objective.* C'est-à-dire que parmi les réponses du clairvoyant, il y en a qui semblent venir d'un autre monde que celui de la conscience objective, tandis qu'il y en a d'autres qui montrent que le contenu de la conscience objective est présent à leur esprit.

deviennent souvent plus claires après quelques jours, mais elles ne sont jamais assez claires pour qu'elles n'aient pas besoin d'être interprétées. Parfois les sujets magnétiques échouent complétement dans cette tâche, et souvent ils donnent des explications si symboliques et si bizarres qu'elles ont besoin, à leur tour, d'être expliquées par le magnétiseur, à telle enseigne que le résultat final de l'intuition magnétique n'est le plus souvent qu'un mélange de vrai et de faux. On ne saurait cependant nier que les somnambules indiquent parfois avec une grande précision la nature et le cours de la maladie ; que d'ordinaire ils savent très-exactement quand arriveront leurs paroxysmes; quand et combien de temps ils auront besoin du sommeil magnétique, et combien de temps durera leur traitement, et qu'enfin ils découvrent parfois un rapport entre un remède et une maladie, rapport qui peut n'être pas encore connu de la conscience réfléchie, et qu'ils facilitent par là au médecin la guérison d'une maladie autrement difficile à guérir. Sous ce rapport, on peut comparer les clairvoyants aux animaux auxquels l'instinct montre les substances qui peuvent les guérir. Quant aux autres moments du contenu de la clairvoyance artificielle, nous avons à peine besoin de faire observer que dans celle-ci, comme dans la clairvoyance naturelle, l'âme peut lire et entendre avec le creux de l'estomac. Nous voulons ici seulement insister sur ces deux points, savoir, premièrement, que le somnambulisme ne saurait atteindre ce qui est placé hors du cercle des rapports de la vie substantielle du sujet magnétique, et que, par conséquent, la clairvoyance ne peut aller, par exemple, jusqu'à deviner dans une loterie les

nombres gagnants qui vont sortir, et qu'en général elle ne saurait être utilement employée pour la connaissance de fins purement personnelles et d'événements accidentels. Il en est autrement lorsqu'il s'agit d'événements historiques importants. Ainsi on raconte que la veille de la journée de la Belle-Alliance un somnambule s'écria avec une grande exaltation : « Demain, celui qui nous a causé » tant de maux périra par la foudre ou par l'épée. » — Le second point que nous devons aussi rappeler, c'est que, puisque dans la clairvoyance la vie de l'âme demeure isolée de la conscience réfléchie, le clairvoyant en s'éveillant n'a d'abord aucune connaissance de ce qu'il a vu pendant le sommeil. Il y a cependant une voie par laquelle il peut arriver à cette connaissance; c'est lorsqu'il rêve de ce qu'il a vu pendant le sommeil magnétique, et qu'ensuite il se souvient du rêve dans la veille. On peut aussi obtenir un certain souvenir des intuitions somnambuliques par un acte intentionnel antérieur, et surtout lorsque le médecin ordonne au malade, pendant la veille, de s'efforcer de retenir ce qui se passe en lui pendant le sommeil magnétique.

4. Pour ce qui concerne, *quatrièmement*, la connexion étroite du magnétisé et du magnétiseur, et la dépendance du premier à l'égard du second, aux considérations que nous avons exposées touchant le côté corporel de ce rapport dans le numéro δ de la *Remarque* de ce §, p. 319, nous devons ici ajouter que le clairvoyant ne saurait d'abord entendre que le magnétiseur (bien que parfois son ouïe soit tout aussi complétement abolie que la vue), et qu'il ne peut entendre ensuite d'autres personnes que celles

qui sont en rapport avec ce dernier, et qu'enfin, dans ce rapport vital exclusif du magnétiseur et du magnétisé, celui-ci ne saurait être touché sans danger pour lui par une troisième personne, et que cet attouchement peut amener des convulsions et des phénomènes cataleptiques. Relativement à l'union spirituelle qui existe entre le magnétiseur et le magnétisé, nous ferons aussi remarquer que les clairvoyants, par suite de la connaissance du magnétiseur qui devient leur propre connaissance, peuvent connaître ce qu'ils ne perçoivent pas immédiatement par eux-mêmes et au-dedans d'eux-mêmes, et qu'ainsi ils peuvent, par exemple, dire l'heure sans en avoir une sensation directe, si l'heure est connue du magnétiseur. La connaissance de cette intime union doit nous préserver de l'étonnement stupide qu'on a montré en présence de la science étalée parfois par les clairvoyants. Très-souvent cette science n'appartient pas au somnambule, mais à celui avec lequel il est en rapport. — Outre cette communauté de connaissance, il peut y avoir, — surtout lorsque l'état de clairvoyance se prolonge longtemps, — entre le magnétiseur et le magnétisé d'autres rapports, des rapports qui concernent les manières, les passions et les caractères. C'est surtout la vanité du somnambule qui se trouve facilement excitée, lorsqu'on commet la faute de lui faire croire qu'on attache une grande importance à ses paroles. L'envie le prend alors de parler de toutes choses, même de celles dont il n'a aucune intuition. En ce cas, le somnambulisme au lieu d'être utile peut devenir nuisible. C'est pour cette raison que les magnétiseurs se sont souvent demandé si l'on doit cultiver et fortifier la clairvoyance naturelle (c'est-à-

dire si, lorsque la clairvoyance se produit naturellement, on doit la convertir en l'autre clairvoyance, la clairvoyance artificielle), ou bien s'il faut, au contraire, s'efforcer de l'arrêter. Comme nous venons de le dire, la clairvoyance du somnambule se manifeste et se développe à la suite des question diverses qu'on lui adresse. Si maintenant on le questionne sur les objets les plus divers, le somnambule pourra facilement s'égarer, se perdre de vue lui-même, devenir moins apte à donner des indications sur sa maladie, ainsi que sur le remède propre à la guérir, et par cela même ajourner sa guérison. C'est pour cette raison que le magnétiseur doit mettre le plus grand soin à ne pas exciter par ses questions la vanité et la distraction du magnétisé. Mais avant tout il ne doit pas se placer dans un rapport de dépendance avec ce dernier. Cet inconvénient avait lieu plus souvent autrefois, quand le magnétiseur n'employait que ses forces, que depuis le temps où l'on s'est servi du baquet. Par l'usage de cet instrument le magnétiseur se trouve moins engagé dans l'état du somnambule (1). Cependant ici aussi la force du sentiment, du caractère et du corps du magnétiseur joue un rôle très-important. Si au lieu de le contredire et de le combattre, le magnétiseur se soumet à ses caprices (ce qui arrive surtout aux magnétiseurs qui ne sont pas médecins), le somnambule croira exercer de son côté une action sur le magnétiseur, et par suite s'abandonnera,

(1) Quelle que soit l'exactitude de cette observation de Hégel, nous croyons qu'on a maintenant et depuis longtemps abandonné en général l'usage du baquet.

comme un enfant gâté, à toutes ses fantaisies, il aura les pensées les plus étranges, il trompera involontairement le magnétiseur et il empêchera ainsi sa guérison. — Cependant ce n'est pas seulement dans ce mauvais sens que le magnétisé peut atteindre à un certain degré d'indépendance, mais, lorsqu'il possède un caractère moral, il garde même dans le sommeil son sentiment moral contre lequel viennent échouer les vues du magnétiseur qui ne sont pas d'accord avec lui. C'est ainsi qu'un magnétisé déclara qu'il n'obéirait pas à l'ordre du magnétiseur de se déshabiller devant lui.

5. Le *cinquième* et dernier point que nous devons toucher concerne l'objet spécial du traitement magnétique, c'est-à-dire la guérison. Il n'y a pas de doute qu'un grand nombre de guérisons opérées dans les anciens temps, et qu'on a considérées comme miraculeuses doivent être attribuées à l'action du magnétisme animal. Mais nous n'avons pas besoin d'en appeler à ces récits merveilleux qui sont enveloppés dans l'obscurité d'un passé éloigné, car dans les temps modernes on a opéré à l'aide du traitement magnétique par des hommes les plus dignes de foi des guérisons si nombreuses, que celui qui voudra considérer la chose sans prévention ne pourra plus mettre en doute la vertu curative du magnétisme animal.

Par conséquent, nous n'avons ici qu'à montrer comment le magnétisme amène la guérison. A cet égard, nous pouvons rappeler que le traitement de la médecine ordinaire consiste à écarter ce point d'arrêt qui a lieu dans l'unité de la vie animale et qui produit la maladie, et à rétablir

ainsi la fusion harmonique des divers moments de l'organisme (1). Maintenant on atteint ce but dans le traitement magnétique en ce que par ce traitement on peut produire soit le sommeil et la clairvoyance, soit une simple absorption en général de la vie individuelle en elle-même (2), un retour de cette vie à sa simplicité et à son unité. De même que le sommeil naturel fortifie la vie à l'état de santé, par là qu'il ramène l'homme entier de cette sphère, où son activité se dirigeant sur le monde extérieur se disperse et se consume, à la totalité et à l'harmonie substantielle de la vie, de même le somnambulisme magnétique peut ramener la santé en aidant l'organisme à supprimer la scission et à revenir à l'unité. Il ne faut pas cependant oublier que cette concentration de la vie sensible que contient l'état magnétique peut à son tour prendre un caractère exclusif, au point de se tourner contre les autres

(1) *Des In-sich-flüssig-seyns des Organismus.* Cette dernière partie n'est qu'un résumé de ce qui se trouve exposé dans la *Philosophie de la nature*, §§ 372-374.

(2) L'état magnétique se produit de trois façons, ou bien avec sommeil sans clairvoyance, ou bien avec sommeil accompagné de clairvoyance, ou enfin sans sommeil et sans clairvoyance. Ce troisième cas est, suivant le texte, *nur überhaupt ein Versinken der individuellen Lebens in sich selber : une absorption* (un s'absorber, un se plonger) *de la vie individuelle en elle-même*, ce qui veut dire que, bien qu'il n'y ait dans ce dernier cas ni sommeil, ni clairvoyance (clairvoyance qui fait connaître au malade la nature de sa maladie, ainsi que son remède), il y a, ou il peut y avoir guérison, en ce que l'action du magnétisme fait que l'âme, la vie individuelle se plonge en elle-même, c'est-à-dire sort de cet état de conflit et de scission où l'a placée la maladie, et la concentre de nouveau dans son unité, — le ramène à son universalité simple (*einfachen Allgemeinheit*), comme dit le texte dans le membre de la phrase qui suit, et que nous avons traduit par *sa simplicité et son unité*.

moments de la vie organique et de la conscience, et de devenir elle-même une maladie. C'est dans cette possibilité que réside le danger de la production artificielle de cette concentration. Si l'on stimule trop fort ce dédoublement de la personnalité, on agira en un sens contraire au but qu'on veut atteindre, c'est-à-dire à la guérison, parce qu'on amènera une scission plus grande encore que celle qu'on veut éloigner par le traitement magnétique (1). C'est cette imprévoyance qui peut donner lieu à des crises graves, à des convulsions terribles, à tel point que le conflit qui en est la conséquence attaque non-seulement l'organisme mais la conscience elle-même du somnambule. Lorsqu'au-contraire on procède avec précaution, de manière à ne pas forcer la mesure de cette concentration de la vie sensible qui doit s'accomplir dans l'état magnétique, on trouvera dans celui-ci, comme nous venons de le remarquer, une base sur laquelle on pourra rétablir la santé, et on se mettra à même d'opérer la guérison, en ramenant graduellement l'organisme scindé et impuissant à vaincre la scission à son unité substantielle, et à son accord simple avec lui-même, et en lui rendant ainsi la faculté d'entrer de nouveau dans la scission et dans l'opposition, sans que son unité interne en soit troublée (2).

(1) Le traitement magnétique dédouble (*verdoppelt*), partage en deux la personnalité, en ce qu'il place une personne magnétique et anormale à côté de la personne non magnétique et normale. Il faut donc une mesure, un dosage dans l'administration de ce remède, comme dans celle d'un autre remède quelconque.

(2) La santé, l'état normal de la vie organique et animale ne réside pas dans une unité abstraite et vide, mais dans une unité concrète, c'est-à-dire dans une unité qui contient l'opposition, qui la pose et

β) SENTIMENT DE SOI (1).

§ 408.

αα.) La totalité sensible (2) consiste, en tant qu'individualité, essentiellement en ceci, savoir, à se différencier elle-même, à s'éveiller au-dedans d'elle-même, et à s'élever à ce jugement suivant lequel elle a des sentiments particuliers, et elle est, en tant que sujet, en rapport avec ses déterminations. Le sujet comme tel pose ces déterminations en lui-même comme des sentiments qui lui appartiennent (3). Il est absorbé dans la particularité des sentiments, et, en même temps, par suite de l'idéalité des moments particuliers, il ne fait que s'envelopper lui-même dans ces moments, en tant qu'unité subjective (4). C'est

l'efface tout ensemble, comme cela est expliqué dans la *Philosophie de la nature.*

(1) *Selbstgefühl.*

(2) *Die fühlende Totalität :* la totalité qui sent en tant que sentiment.

(3) *Setzt dieselben als seine Gefühle in sich : il* (le sujet) *pose ces sentiments en lui-même comme des sentiments* (qui sont les) *siens,* c'est-à-dire comme des sentiments qui non-seulement sont sa propriété, mais qu'il pose, qu'il fait lui-même, ce qui distingue le sentiment où l'âme est déjà active de la simple sensation où elle est passive.

(4) *Schliesst es... sich darin mit sich als subjectivem Eins zusammen :* c'est l'expression ordinaire de Hégel, qui veut dire que le sujet, en posant les sentiments particuliers, ne fait que se poser lui-même, que rentrer en lui-même dans ces moments, lesquels ne sont que des moments idéaux ou de l'idée (qui est ici l'idée en tant que sujet un et identique du sentiment, c'est-à-dire en tant que sentiment de soi), qui s'absorbent par cela même dans son unité.

de cette façon qu'il est sentiment de soi, et qu'il n'est tel en même temps que dans le sentiment particulier (1).

§ 409.

66.) A cause de l'état immédiat dans lequel le sentiment de soi se trouve encore déterminé, c'est-à-dire à cause de l'élément corporel qui y est encore uni à l'élément spirituel, et par la raison aussi que le sentiment lui-même est un sentiment particulier, et que, par suite, il ne s'incorpore que d'une façon particulière (2), le sujet, bien qu'il ait atteint dans son développement à la conscience réfléchie (3), est encore soumis à la maladie, car il demeure fixé dans un moment particulier (4) de son sentiment de soi, qu'il

(1) C'est-à-dire qu'il n'est pas sentiment de soi, unité des sentiments particuliers, hors de ces sentiments et dans son existence abstraite, mais dans ces sentiments et en posant ces sentiments. — Ainsi l'âme s'est élevée au sentiment de soi. Le sentiment de soi n'est ni le moi ou la conscience, ni la simple âme individuelle, telle qu'elle est dans la sensation et même dans le sentiment, mais c'est une sphère, une unité intermédiaire entre le moi et l'âme individuelle qui est encore comme dispersée dans les divers sentiments ; c'est l'âme qui se sent elle-même comme unité des sentiments. Ou bien on peut dire que c'est un moi, mais un moi qui n'est pas encore conscience, un moi qui sent seulement son unité, et le contenu ou les différents moments de cette unité.

(2) *Eine particuläre Verleiblichung ist : est une incorporation particulière.*

(3) *Verständigen Bewusstseyn.* Pour la signification de cette expression, voy. plus haut § 407, p. 341.

(4) *In einer Besonderheit : dans une particularité.* C'est-à-dire la maladie est encore une des possibilités du sentiment de soi, parce que le sujet peut s'y fixer (*beharren*), s'y emprisonner dans une de ses formes ou dans un de ses moments particuliers, qu'il *nicht zum Idealität zu*

ne saurait surmonter et élever à l'idéalité. L'individualité concrète (1) de la conscience réfléchie est le sujet, en tant que conscience, qui lie rationnellement ses pensées (2), qui se gouverne et s'ordonne suivant sa position individuelle et son rapport avec le monde extérieur, qui est tout aussi bien un monde qui vient s'ordonner au-dedans d'elle. Mais lorsqu'elle demeure emprisonnée dans une déterminabilité particulière, elle ne sait assigner à ce contenu la place rationnelle qu'il occupe parmi les autres êtres dans le système individuel de ce monde qui existe dans un sujet (3). Ce sujet se trouve ainsi placé dans la contradiction de la totalité systématisée de sa conscience et de la

verarbeiten und zu überwinden vermag, ne saurait élaborer, façonner (de manière à l'élever) à l'idéalité, et la surmonter : c'est-à-dire que l'âme fixée, emprisonnée dans cette forme particulière est impuissante à idéaliser cette forme, à la fondre dans le tout, dans l'unité de son idée, qui est ici la conscience saine et normale, la conscience où les éléments, les déterminations diverses se trouvent harmonisées, et, pour ainsi dire, équilibrées.

(1) *Das erfüllte Selbst : l'être un et identique, l'individu rempli :* rempli ou concret, par opposition à l'individu vide ou abstrait. Car l'individu malade, c'est-à-dire l'individu dont la vie, l'activité se fixe dans un de ses moments, au lieu de se fondre et de s'harmoniser dans le tout, est un individu vide, c'est-à-dire abstrait.

(2) *Als in sich consequentes : en tant que sujet qui est conséquent* non avec lui-même, mais en lui-même, au-dedans de lui-même, dans l'ensemble de ses déterminations. Cf. plus haut § 399, p. 204.

(3) *In dem individuellen Weltsysteme, welches ein Subject ist.* Ainsi lorsque cette individualité concrète se trouve fixée dans une déterminabilité particulière, elle ne sait plus assigner à son contenu, à ce tout qui est un monde individuel et un monde systématisé dans sa conscience, et aux divers moments qui constituent ce monde et ce système, leur place convenable.

déterminabilité particulière qui ne sait se fondre, se coordonner et se subordonner en elle (1). C'est là la folie (2).

Remarque.

En considérant la folie, on doit aussi anticiper sur la conscience développée et réfléchie, laquelle est un sujet qui est en même temps comme individualité naturelle dans le sentiment de soi (3). Dans cette détermination, elle peut tomber dans la contradiction de sa subjectivité libre et d'une détermination particulière qui ne s'y idéalise pas (4), mais qui demeure comme fixée dans le sentiment de soi. L'esprit est libre, et, par suite, considéré en lui-même, il n'est pas soumis à la maladie. La métaphysique d'autrefois le considérait comme âme, comme chose (5), et ce n'est qu'en tant que chose, c'est-à-dire en tant qu'être naturel et immédiat qu'il est soumis à la folie, à la finité

(1) Dans cette totalité.

(2) *Verrücktheit.*

(3) *Welches Subject zugleich natürliches Selbst des Selbstgefühls ist : lequel sujet* (la conscience réfléchie) *est en même temps individualité naturelle du sentiment de soi.* C'est-à-dire que la conscience est déjà dans le sentiment de soi, mais qu'elle y est mêlée à l'élément naturel qui est dans le sentiment. Et ainsi l'on peut dire en un certain sens que l'individualité de la conscience est l'individualité du sentiment de soi, comme on peut dire, ce qui revient à peu près au même, que le contenu de la conscience saine et celui de la conscience malade sont les mêmes. C'est comme la philosophie qui est dans la religion, mais qui y est mêlée avec l'élément religieux, la représentation, le symbole, etc.

(4) Qui ne s'idéalise pas dans la libre subjectivité, — libre par opposition à cet état de fixité qui constitue la folie.

(5) Voy. § 378, p. 7, et § 390, p. 86 et 93.

qui se fixe en lui (1). C'est pour cette raison que c'est une maladie de l'âme, une maladie corporelle et spirituelle à la fois. Seulement elle peut paraître, elle ainsi que sa guérison, commencer par l'un plutôt que par l'autre côté (2).

Le sujet sain et éveillé possède la conscience actuelle de l'ordre de ce tout qui fait son monde individuel, à l'unité systématique duquel il ramène, à mesure qu'il se produit, le contenu particulier des sensations, des représentations, des désirs, des penchants, etc., et il lui assigne sa place rationnelle. C'est le génie (3) qui domine toutes ces déterminations particulières. Ici (4) on a la même différence qu'on rencontre entre la veille et le rêve. Seulement, dans la folie, le rêve est dans la veille, et, par conséquent, il entre comme moment dans la réalité du sentiment de soi. L'erreur et d'autres déterminations pareilles forment un contenu qui pénètre naturellement dans ce monde objectif (5). Il est cependant difficile de dire dans les cas

(1) *Der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit.* — L'esprit véritable, l'esprit concret et infini est l'esprit qui enveloppe et harmonise les déterminations diverses dans son unité. L'esprit est ici fini par là même qu'il se fixe dans une détermination particulière. Mais il s'y fixe en tant qu'âme, en tant que chose, et non en tant qu'esprit comme tel.

(2) Elle *peut paraître* (*scheinen*) commencer par l'un plutôt que par l'autre côté; mais ce n'est là qu'une apparence, car, en réalité, les deux côtés y coexistent toujours.

(3) Le génie qui ici est devenu conscience.

(4) Dans la folie.

(5) *Ist ein in jenen objectiven Zusammenhang consequent aufgenommener Inhalt : est un contenu qui est reçu, admis comme conséquence dans cette connexion objective;* c'est-à-dire dans le monde objectif et ordonné de la conscience dont il est question ci-dessus, mais dont l'ordre et les rapports sont troublés dans la folie.

concrets où commence la folie (1). Ainsi, un sentiment violent de haine, par exemple, bien qu'insignifiant quant au contenu, rapproché d'un plus haut degré de réflexion, de gouvernement de soi-même, peut être considéré comme un phénomène d'aliénation mentale. Cependant, celle-ci contient essentiellement la contradiction permanente d'un sentiment immédiat (2), et de la totalité des médiations, qui constitue la conscience concrète. L'esprit, qui n'est qu'esprit immédiat, aussi longtemps qu'il ne peut dissoudre cet être immédiat dans la conscience, est malade. — Le contenu, qui se donne libre carrière dans cet état naturel de l'esprit, ce sont les déterminations égoïstes du cœur, la vanité, l'orgueil, et d'autres passions, — les produits de l'imagination, les espérances, — l'amour et la haine subjectifs (3). Cette substance terrestre se donne libre carrière lorsque la puissance de la réflexion et de l'universel, des principes théoriques ou moraux, se relâche du gouvernement de l'élément naturel qui, en l'état normal, est dominé et contenu par elle. Car ce mal est virtuellement dans le cœur qui, dans sa forme immédiate, est un être purement naturel et égoïste. C'est le mauvais génie de l'homme qui

(1) *Wo er anfangt, Wahnsinn zu werden : ou ce contenu* (l'erreur, etc.) *commence à devenir folie.*

(2) Le texte a : *Den Widerspruch eines leiblich, seyend gewordenen Gefühls : la contradiction d'un sentiment devenu corporel, étant* — qui n'a que l'être, qui est simplement, qui n'est pas médiatisé. Ici *leiblich* et *seyend* expriment la même chose. Car c'est l'élément corporel qui fixe le sentiment, qui l'empêche de se médiatiser, de se dissoudre dans la conscience, comme il est dit dans la phrase suivante.

(3) A la différence de la haine et de l'amour objectifs qui peuvent avoir un objet, une fin légitime et rationnelle.

devient maître dans la folie, et qui le devient en entrant en conflit avec le meilleur et le rationnel qui sont aussi dans l'homme; et, par suite, cet état est un état de déchirement et de malheur pour l'esprit. — Par conséquent, le véritable traitement psychique de la folie fait entrer en ligne de compte cette considération que la folie n'est pas la perte absolue de la raison (1), ni par le côté de l'intelligence, ni par le côté de la volonté et de son aptitude à la responsabilité, mais un simple dérangement (2), une simple contradiction dans la raison qui ne cesse pas d'exister dans celui qui en est atteint. C'est comme la maladie qui n'est pas la perte abstraite, c'est-à-dire absolue de la santé (une telle maladie serait la mort), mais une contradiction qui s'introduit dans la santé. Ce traitement humain, c'est-à-dire tout aussi bienfaisant que rationnel de la folie (Pinel mérite, à cet égard, la plus haute reconnaissance), présuppose le malade comme un être rationnel, et trouve ainsi un point d'appui où il peut le saisir par ce côté, de même qu'il peut le saisir par le côté du corps dans la vitalité qui, comme telle, contient encore la santé.

(*Zusatz.*) Voici des considérations qui peuvent servir à éclaircir ce paragraphe. — Déjà, dans le *Zusatz* du § 403, nous avons déterminé la folie comme constituant le second

(1) *Nicht abstracter Verlust der Vernunft* : qu'elle n'est pas une perte *abstraite* de la raison : c'est-à-dire que la raison ne se retire pas de celui qui est atteint de folie d'une façon absolue, et comme si elle formait un monde *abstrait*, c'est-à-dire ici, absolument séparé de lui.

(2) *Nur Verrücktheit* : un dérangement de l'ordre qui existe dans le contenu de la conscience.

dans les trois degrés du développement que l'âme, en tant que sentiment, parcourt dans son combat avec l'état immédiat de son contenu substantiel, afin de s'élever à cette subjectivité simple en rapport avec elle-même, qui existe dans le moi, et entrer par là en possession d'elle-même et de sa conscience. Il va sans dire que cette conception de la folie, en tant que forme ou degré qui se produit nécessairement dans le développement de l'âme, ne doit pas être entendue comme si nous voulions dire que toute âme doit passer à travers cet état de déchirement extrême. Une telle pensée serait aussi absurde que si l'on enseignait que c'est une nécessité inévitable pour tout homme de commettre des crimes, parce que dans la philosophie du droit on considère le crime comme une manifestation nécessaire de la volonté humaine. La violation de la loi et la folie sont des extrêmes que l'esprit humain en général doit franchir dans le cours de son développement, mais qui ne sont pas cependant dans chaque homme en tant qu'extrêmes, et qui s'y manifestent seulement sous forme de limitation, d'erreur, de sottise et de fautes qui n'ont pas un caractère criminel. Ceci suffit pour nous autoriser à considérer la folie comme un degré essentiel du développement de l'âme (1).

Pour ce qui concerne la notion de la folie, nous avons

(1) On peut généraliser ce raisonnement en disant que tout homme est bien toutes choses, artisan, agriculteur, homme d'Etat, etc., mais qu'il ne l'est que virtuellement, et qu'il ne saurait et ne doit pas l'être actuellement et en réalité. Voy. sur ce point notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. IV, § 4.

déjà marqué dans le *Zusatz* du § 406, p. 299-300, le caractère distinctif de cet état, — caractère qui le différencie du somnambulisme magnétique, le premier des trois degrés du développement de l'âme en tant que sentiment, que nous avons considéré, — en disant que dans la folie le moment psychique (1) n'est plus dans un rapport de différence, mais d'opposition directe avec la conscience objective, et que, par suite, il ne forme plus un mélange avec elle (2). Nous voulons justifier ici, en entrant dans plus de détails, l'exactitude de cette proposition, et démontrer par là en même temps la nécessité rationnelle du passage des états magnétiques à la folie. La nécessité de ce passage réside en ceci, que dans l'âme il y a déjà virtuellement cette contradiction suivant laquelle l'âme est un être individuel, distinct, et en même temps elle est immédiatement identique avec l'âme naturelle universelle, avec sa substance. Cette opposition, qui existe sous la forme de l'identité qui n'est point d'accord avec l'âme, doit être posée comme opposition, comme contradiction. C'est ce qui a lieu dans la folie (3), car c'est dans la folie que la subjectivité de

(1) *Das Seelenhafte.*

(2) Comme ici on a une opposition directe et réelle, une contradiction, les termes de l'opposition sont plus déterminés, plus spécifiés que dans le somnambulisme, et par suite il n'y a plus mélange entre eux, ce qui fait que la conscience apparaît ici d'une façon distincte comme conscience, et le sentiment comme sentiment.

(3) Nous croyons devoir mettre sous les yeux du lecteur le texte de ce passage : *Die Nothwendigkeit jenes Fortgangs liegt aber darin das die Seele schon an sich der Widerspruch ist, ein Individuelles, Einzelnes und doch zugleich mit allgemeinen Naturseele, mit ihrer Substanz unmittelbar*

l'âme non-seulement se sépare de sa substance qui, dans le somnambulisme, est encore dans un état d'identité

identisch zu seyn. Diese in der ihr widersprechenden Form der Identität existirende Entgegensetzung muss als Engegensatzung gesetzt werden. Diess geschieht erst in der Verrüchtheit : littéralement : *Mais la nécessité de ce passage réside en ceci, que l'âme est déjà en soi la contradiction d'être une chose individuelle, distincte* (isolée et comme séparée du reste), *et cependant d'être en même temps identique avec l'âme naturelle universelle, avec sa substance. Cette opposition, qui existe sous la forme de l'identité qui lui* (à l'âme) *est contradictoire, doit être posée comme opposition, comme contradiction. C'est ce qui a lieu dans la folie.* Hégel veut dire que la folie a sa raison dans la constitution originaire de l'âme, et, pour ainsi dire, dans son point de départ, et que l'opposition qui se trouve posée dans la folie est comme le développement de ce germe qui y arrive à maturité. Maintenant, ce germe, qui constitue une virtualité de l'âme et une virtualité qui contient l'opposition non développée, ce germe, disons-nous, ou cette virtualité consiste en ceci, à savoir, que l'âme est un être individuel, mais identique en même temps avec l'âme naturelle universelle qui est aussi, comme nous l'avons vu, sa substance, ce fond sur lequel elle se développe et qui se développe avec elle, et qui devient successivement conscience objective, entendement, pensée. Seulement cette identité de l'âme individuelle et de l'âme naturelle universelle n'est ici qu'une identité immédiate et abstraite, et par suite elle n'est pas en harmonie avec la nature de l'âme (elle lui est contradictoire, comme dit le texte) (*), parce que la véritable identité, l'identité conforme à l'âme ou, pour mieux dire, à l'esprit est l'identité médiate, l'identité qui contient l'opposition. C'est là ce qui amène le développement de ce germe, de cette virtualité, et qui fait que l'opposition virtuelle se trouve posée, se change en opposition réelle. Cette position de l'opposition a déjà lieu dans les diverses formes du somnambulisme, mais elle n'atteint à son développement complet que dans la folie. C'est là le sens de ce passage qui, bien entendu, se trouve complété par ce qui suit.

(*) Cf. § 378, p. 13.

immédiate avec elle (1), mais elle se met en opposition directe avec elle, — elle se met dans un état de contradiction complète avec le monde objectif, — et par là elle devient un sujet purement formel, vide et abstrait, et qui, dans son exclusivité, s'attribue la signification d'un être qui contiendrait l'unité véritable du monde subjectif et du monde objectif. Par conséquent, l'unité et la scission des côtés opposés que nous venons de nommer n'existent que d'une façon incomplète dans la folie. Ce n'est que dans la conscience rationnelle et vraiment objective que cette unité et cette scission atteignent à leur forme parfaite. Lorsque je m'élève à la pensée rationnelle, non-seulement je suis pour moi, non-seulement je me pose comme objet à moi-même, et partant comme identité du sujet et de l'objet, mais cette identité je l'ai aussi séparée de moi-même, et me la suis posée en face de moi comme un monde réellement objectif. Pour atteindre à cette séparation complète, l'âme sensible doit surmonter son état immédiat, sa naturalité et sa corporéité, elle doit les poser comme des moments idéaux, se les approprier, et par là les transformer en une unité objective du sujet et de l'objet (2), et affran-

(1) Identité *immédiate* non absolument, mais relativement à la médiation qui existe dans la folie. Le rapport des deux termes dans le somnambulisme est plus exactement exprimé dans le passage ci-dessus, où il est dit que les deux termes s'y mêlent.

(2) Ce qui n'a pas lieu dans la folie, où il y a bien une conscience objective, mais où par suite de la contradiction où se trouve placée cette conscience avec le sujet, ou ce qu'on peut appeler conscience subjective et sensible, la première est tellement défigurée par cette dernière, qu'on n'a pas une véritable scission (*Trennung*) et une véritable unité du sujet et de l'objet, mais qu'on a plutôt, comme dit le texte, un sujet formel, vide (vide de son contenu réel) et exclusif, qui s'attribue

chir ainsi tout aussi bien son contraire de son identité immédiate avec elle que s'affranchir elle-même de ce contraire. Mais au point de vue auquel nous sommes ici placés, l'âme n'a pas encore atteint ce but. En tant que folie, elle s'attache plutôt à l'identité subjective du sujet et de l'objet qu'à l'unité objective de ces deux côtés, et c'est seulement autant que dans sa sottise et dans sa démence elle possède encore la raison, et qu'elle se trouve ainsi placée dans une sphère autre que celle que nous considérons ici, qu'elle atteint à une unité objective du monde subjectif et du monde objectif. En effet, dans la folie proprement dite se développent, de façon à former chacune une totalité distincte, une personnalité, les deux manières d'être de l'esprit fini, savoir, d'un côté, la conscience achevée, rationnelle, avec son monde objectif, et, de l'autre côté, la sensibilité interne qui est à elle-même son propre objet. La conscience objective des fous se manifeste de plusieurs façons. Par exemple, les fous savent qu'ils sont dans une maison de fous; ils connaissent leurs gardiens; ils savent, relativement à leurs compagnons, qu'ils sont aussi des fous; ils plaisantent entre eux de leur folie; on les emploie à toute espèce d'offices, et on va parfois jusqu'à en faire des gardiens. Mais, en même temps, ils rêvent éveillés, et ils sont fixés dans une représentation particulière qui ne saurait s'accorder avec leur conscience objective. Ce rêve dans la veille a une affinité avec le somnambulisme. Mais ces deux états se distinguent aussi l'un de l'autre. Pendant que dans

cependant la valeur de l'être, ou, si l'on veut, de la sphère où la véritable unité du monde subjectif et du monde objectif se trouve réalisée.

le somnambulisme les deux personnalités qui existent dans un seul et même individu ne se touchent point, et que la conscience endormie et la conscience éveillée sont séparées de telle façon que l'une n'a pas connaissance de l'autre, et que la dualité des personnes apparaît aussi comme une dualité d'états ; dans la folie proprement dite, au contraire, les deux personnalités ne constituent pas deux états, mais elles sont toutes deux dans un seul et même état, de telle sorte que ces deux personnalités qui se nient l'une l'autre, — la personnalité de l'âme et la personnalité de la conscience, — se touchent et se connaissent l'une l'autre. Par conséquent, dans la folie, le sujet demeure en lui-même dans sa négation, c'est-à-dire sa conscience contient immédiatement sa propre négation. L'aliéné ne triomphe pas de cette négation, il ne ramène pas à l'unité cette scission dans laquelle il est tombé. Par conséquent, bien que virtuellement il soit un seul et même sujet, l'aliéné ne se voit pas lui-même comme un sujet qui est d'accord avec lui-même, comme un sujet indivisible (1), mais comme un sujet qui se partage en deux personnalités.

Mais il faut expliquer par d'autres considérations, et d'une manière plus déterminée, le sens de cette scission (2), de cet état où l'esprit demeure en lui-même dans sa propre négation. Cet élément négatif (3) a dans la folie une signification plus concrète que dans les autres moments de l'âme que nous avons considérés précédemment. Et nous devons aussi entendre cette concentration en lui-

(1) *Ungetrenntes : indivisé*, qui n'est pas partagé.
(2) *Zerrissenheit :* scission, déchirement.
(3) *Jenes Negative.*

même de l'esprit que nous avons ici dans un sens plus concret que l'individualité de l'âme qui s'est produite dans les sphères précédentes.

Et d'abord, il faut distinguer la négation qui caractérise la folie des négations de l'âme d'une autre espèce. A cet égard, nous ferons remarquer que lorsque, par exemple, nous endurons des fatigues, nous sommes aussi et en nous-mêmes dans un état négatif, mais il ne suit pas de là nécessairement qu'il y ait folie. La folie ne commence que lorsque nous endurons des fatigues sans nous proposer aucun but rationnel. Par exemple, un voyage au Saint-Sépulcre entrepris dans le but de fortifier l'âme pourrait être considéré comme une folie, parce qu'un tel voyage n'a aucune utilité pour le but qu'on a en vue, et que, par conséquent, il ne fournit en aucune façon un moyen rationnel pour l'atteindre. C'est pour la même raison qu'on peut regarder comme une folie ces voyages que les Indiens font à travers des contrées entières en se traînant sur leur corps. Ainsi, la négation qu'on éprouve dans la folie est une négation où ne se trouve pas la conscience réfléchie et rationnelle (1), mais seulement la conscience sensible.

Mais, dans la folie, le moment négatif constitue, comme nous l'avons dit plus haut, une détermination qui affecte tout aussi bien la conscience sensible que la conscience réfléchie dans leur rapport réciproque. Ce rapport des deux formes opposées de cette concentration subjective de

(1) *Verständige und vernünftige Bewusstseyn : la conscience en tant qu'entendement et en tant que raison.* Ce sont les moments de la conscience proprement dite qui sont définis plus loin, depuis § 414. Cf. plus haut, § 407, p. 341.

l'esprit (1) doit lui aussi être déterminé d'une façon plus précise, pour qu'on ne le confonde pas avec le rapport qui existe entre l'erreur et la sottise, et la conscience objective et rationnelle.

Pour éclaircir ce point, nous rappellerons que lorsque l'âme, par la division de ce qui est uni d'une façon immédiate dans l'âme naturelle, devient conscience, on voit se produire en elle l'opposition de la pensée subjective et de l'objet extérieur (2), deux mondes qui, en réalité, sont réciproquement identiques (*ordo rerum atque idearum idem est*, dit Spinosa), mais qui apparaissent à la conscience purement réfléchie, à la pensée finie comme deux mondes essentiellement différents et indépendants l'un de l'autre. Par là l'âme en tant que conscience entre dans la sphère de la finité, de la contingence, de l'être extérieur à lui-même et, partant, de l'être individuel et isolé. Ce que je connais à ce point de vue, je ne le connais d'abord que comme un être isolé, sans médiation, et, partant, comme un être contingent, comme un être qui m'est donné et que je trouve devant moi. Cet être rencontré comme au hasard et purement senti (3), je le transforme en représentation, et j'en fais en même temps un objet extérieur. Mais je reconnais ensuite, lorsque je dirige sur lui l'activité de mon entendement et de ma raison, que ce contenu n'est pas un être isolé et accidentel, mais que c'est un moment

(1) *Beisichseyns des Geistes.*

(2) *Aeusserlichkeit : de l'extériorité ;* de l'extériorité du monde objectif extérieur, mais du monde objectif extérieur non tel qu'il est dans la sensation et dans le sentiment, mais tel qu'il est dans la conscience.

(3) *Dans Gefundene und Empfundene.* Ce sont les divers moments de la conscience que Hégel indique ici brièvement.

d'un tout, qu'il soutient des rapports multiples avec d'autres êtres, et que cette médiation fait de lui un être nécessaire. Ce n'est que lorsque je me comporte ainsi que je suis un être raisonnable, et que le contenu qui remplit mon être revêt à son tour une forme objective (1). Si, d'un côté, cette réalité objective est la fin de mon activité théorétique, d'un autre côté, elle me fournit aussi la règle de mes rapports pratiques. Lors donc que je veux transporter mes fins et mes intérêts et, par suite, mes représentations de leur état subjectif dans le monde objectif, il faut, si je suis un être raisonnable, que je me représente tel qu'il est en réalité ce matériel, cette existence qui est devant moi et où je me propose de réaliser ce contenu. Cependant, pour que j'agisse d'une façon raisonnable, il ne suffit pas que j'aie une représentation exacte de ce monde qui est devant moi, mais il faut tout aussi bien que j'aie une représentation exacte de moi-même, c'est-à-dire il faut que j'aie une représentation qui s'accorde avec la totalité de ma réalité,—avec mon individualité diversement déterminée et se différenciant de mon être purement substantiel (2).

Maintenant, je puis tomber dans l'erreur tout aussi bien à l'égard de moi-même qu'à l'égard du monde extérieur. Les hommes déraisonnables (3) ont des représentations

(1) *Bin ich bei Verstand und erhält der mich erfüllende Inhalt die Form der Objectivität.* C'est lorsque je me comporte ainsi que *je suis dans l'entendement, et que le contenu qui me remplit reçoit la forme de l'objectivité.*

(2) C'est-à-dire se différenciant des possibilités multiples que contient ma nature générale d'homme.

(3) *Unverständige Menschen.*

subjectives sans réalité, des désirs irréalisables qu'ils espèrent cependant réaliser dans l'avenir. Ces hommes se renferment dans des fins et des intérêts tout à fait isolés, ne s'attachent qu'à des principes exclusifs, et entrent ainsi en collision avec la réalité. Cependant, cette limitation ainsi que cette erreur ne sont pas encore la folie, si ces hommes savent en même temps que leurs représentations et leurs désirs subjectifs n'existent pas encore objectivement. Mais l'erreur et la sottise deviennent folie lorsque l'homme prend ses représentations purement subjectives pour des représentations objectives, et qu'il les maintient en face du monde objectif réel qui est en contradiction avec elles. Pour l'aliéné, son monde purement subjectif a tout autant de réalité que le monde objectif, et ce n'est que dans ses représentations subjectives, — par exemple, dans la représentation imaginaire d'être tel homme, lorsqu'il ne l'est pas réellement, — qu'il trouve la certitude de lui-même; c'est à ces représentations qu'est, pour ainsi dire, suspendu son être. Par conséquent, lorsqu'on s'adresse à un fou, on commence toujours par lui remettre sous les yeux le cercle entier de ses rapports, et par lui rappeler sa réalité concrète. Si malgré cela, — et bien qu'il ait la conscience du rapport objectif des choses qu'on lui rappelle, — il n'en persiste pas moins dans sa fausse représentation, il ne restera pas de doute sur sa folie.

Il suit de ce qui précède que la représentation engendrée par la folie (1) peut être considérée comme une abstraction vide et une simple possibilité que l'aliéné prend pour un être concret et réel. Car, comme nous l'avons vu, c'est

(1) *Die verrückte Vorstellung : la représentation de travers*, insensée.

précisément de la réalité concrète de l'aliéné que fait abstraction cette représentation. Lorsque, par exemple, moi qui suis bien loin d'être roi, je me prends pour un roi, cette représentation qui est en désaccord avec la totalité de ma réalité, et qui, par suite, est une représentation insensée, n'a d'autre fondement ni d'autre contenu qu'une possibilité indéterminée, savoir, la possibilité pour l'homme en général d'être roi, d'où je conclus que moi, qui suis tel homme déterminé, je suis par cela même (1) roi.

Mais ce qui fait que je puis me fixer dans une représentation particulière inconciliable avec ma réalité concrète, c'est que je suis d'abord un moi complétemant abstrait et indéterminé, et que, comme tel, je puis admettre un contenu arbitraire et forger les représentations les plus vides, me prendre pour un chien, par exemple (comme on sait, les fables nous disent que les hommes ont été changés en chiens), ou bien imaginer que je puis voler, parce qu'il y a assez d'espace devant moi pour voler, ou parce qu'il y a d'autres êtres vivants qui volent. Mais, à mesure que je deviens un moi concret, j'acquiers des notions déterminées de la réalité, ce qui fait, pour en revenir au dernier exemple, qu'en pensant à ma pesanteur, je vois l'impossibilité pour moi de voler. C'est à l'homme seul qu'il est donné de se penser (2) dans cet état de complète abstraction du

(1) Par cela même que je suis homme, et non par cela même que je suis tel homme déterminé.

(2) En effet, la folie constitue un état d'abstraction en ce que le moi s'y sépare de sa nature concrète, c'est-à-dire de la totalité rationnelle de la conscience objective. Et c'est une abstraction complète en tant que le fou se trouve isolé de cette totalité et fixé dans une représentation subjective et particulière. Et par cela même que l'homme seul possède la conscience, il peut seul tomber dans cet état.

moi. C'est ce qui fait qu'il a, pour ainsi dire, le privilége de la folie. Mais cette maladie ne se développe dans la conscience de soi concrète et saine, qu'autant que cette conscience se dégrade et devient ce moi impuissant, passif et abstrait dont nous venons de parler. Par cette dégradation, le moi concret abdique sa puissance sur le système entier de ses déterminations, il perd la faculté d'assigner à chaque événement de l'âme sa place rationnelle, et de demeurer complétement présent à lui-même dans chacune de ses représentations ; et se laissant soumettre et comme jeter hors de lui-même, hors du point central de sa réalité, par une représentation particulière purement subjective, mais conservant en même temps une certaine conscience de sa réalité, il se trouve scindé en deux moi, dont l'un réside dans ce qui lui reste de sa conscience raisonnable, et l'autre dans sa représentation insensée.

Dans la conscience atteinte de folie se produit la contradiction, et une contradiction qui demeure sans conciliation, de la généralité abstraite du moi immédiat, et d'une représentation détachée de la réalité entière (1), et placée ainsi dans un état d'isolement. Par conséquent, une telle conscience ne constitue pas la véritable concentration du moi (2), mais une concentration qui demeure fixée dans le moment négatif du moi. Il y a cependant une autre contradiction qui est bien moins conciliée et qui domine ici. C'est la contradiction de cette représentation isolée et de la généralité

(1) Du moi et de la conscience.

(2) *Wahrhaftes Beisichseyn : un véritable demeurer-en-soi :* c'est-à-dire que dans la conscience atteinte de folie le moi ne demeure pas en lui-même, dans son unité, qu'il n'y a pas une véritable unité du moi.

abstraite du moi, d'un côté, et de la réalité totale dont les moments sont rationnellement ordonnés, de l'autre (1). D'où il suit que la proposition « *ce que je pense est vrai* »,

(1) Ainsi il y a une double contradiction dans la folie. Il y a d'abord la contradiction de la possibilité générale et abstraite du moi et de la représentation particulière détachée de la totalité réelle et rationnelle, et dans laquelle l'esprit se trouve emprisonné, ce qui le fixe, comme dit le texte, dans la négation (*im Negativem*), dans le moment négatif qu'il ne peut franchir et supprimer. Par exemple, gouverner ou être malade sont des moments de la réalité, et non-seulement de la réalité en général, mais de la réalité de la conscience. Maintenant le commandement, ou, si l'on veut, la souveraineté est une des possibilités du moi, de la nature humaine en général. Mais ce n'est là qu'une possibilité indéterminée, et la souveraineté actuelle et réelle suppose d'autres déterminations, d'autres conditions sans lesquelles elle ne saurait exister. Lors donc qu'on se croit roi, bien que ces conditions ne se trouvent point réunies, on est fou. Et la folie vient ici du conflit qui s'établit entre cette détermination particulière d'être roi, détermination qu'on détache et on isole de l'ensemble des conditions de la totalité réelle, et la possibilité indéterminée d'être roi. Car le fou n'est fou que parce que dans son esprit la simple possibilité (qui, en un certain sens, peut être aussi une impossibilité absolue) (*) entre en conflit avec la réalité et se substitue à elle. Cependant la contradiction directe et réelle, celle qui domine, comme dit le texte, dans la folie, et qui enveloppe aussi la première, est la contradiction où les termes qui entrent en conflit sont la généralité indéterminée du moi, — la possibilité indéfinie, — et la détermination réelle détachée de l'ensemble de la réalité, d'une part, et d'autre part, cet ensemble, c'est-à-dire la totalité de la réalité, rationnellement ordonnée dans la conscience. En effet, la détermination particulière dans laquelle l'âme se trouve engagée et emprisonnée, et

(*) L'expression du texte, *Abstracte Allgemeinheit des unmittelbaren, seyenden Ich* (*La généralité abstraite du moi immédiat, qui est* — qui est simplement), implique cette impossibilité, c'est-à-dire que dans la folie on peut non-seulement se représenter comme réel ce qui n'est que possible, se croire malade, par exemple, lorsqu'on ne l'est pas, mais on peut aller jusqu'à l'impossible, jusqu'à croire, par exemple, qu'on est dans la lune ou qu'on vole. Ce qui vient précisément de la nature de l'esprit. Car par cela même que l'esprit est l'unité absolue, et qu'à ce titre tout est dans l'esprit, mais que tout y est réellement d'une façon déterminée, si l'on prend l'esprit d'une façon indéterminée et abstraite, on pourra tout se représenter de lui, et de tout ce qui est en lui.

enseignée par la raison spéculative, reçoit dans l'esprit de l'aliéné une signification irrationnelle (1), et devient tout aussi fausse que la proposition engendrée par une erreur de l'entendement, et opposée à la proposition ci-dessus, savoir que le sujet et l'objet sont absolument différents. En comparant la simple sensation de l'âme saine avec ce faux entendement, comme avec la folie, on découvre plus de raison dans la première que dans ces derniers, en tant du moins que la première contient l'unité du monde subjectif et du monde objectif. Cependant, comme nous l'avons déjà fait observer, cette unité n'atteint à sa forme parfaite que dans la raison spéculative (2). Car c'est seulement dans ce qui est pensé par cette raison qu'est le vrai, et le vrai quant à la forme et quant au contenu ; c'est cette raison, en d'autres termes, qui est l'unité absolue de la pensée et de l'être (3). Dans la folie, au contraire, l'unité et la différence

qui, se détachant du tout, se tourne contre le tout, cette détermination, disons-nous, par cela même qu'elle s'isole, se sépare du tout, n'est plus qu'une possibilité. C'est une possibilité *réelle* (voy. *Logique*), en ce que c'est un moment de la réalité, mais elle cache aussi cette possibilité générale et indéfinie du moi qui entre dans la première contradiction, en ce qu'elle n'est, en tant que simple possibilité, qu'un moment de cette possibilité. Ainsi, lorsque n'étant pas roi on croit l'être, on se trouve fixé dans une possibilité réelle, ou, si l'on aime mieux, dans une réalité possible, qui n'est qu'un moment de la généralité indéfinie du moi, qu'une de ses possibilités.

(1) *In dem Verrückten einen verrückten Sinn erhält :* dans le fou,— dans l'insensé (qui a *le sens de travers*), cette proposition ne trouve pas son application, son sens véritable, mais un sens de travers aussi, puisque ce que le fou se représente n'a pas de réalité.

(2) *Begreifenden Vernunft :* la raison qui entend suivant la notion.

(3) *Des Gedachten und des Seyenden : de la chose, de l'être pensé et de ce qui est.* Car, dans la raison qui connaît suivant la notion, l'être des

du sujet et de l'objet n'ont encore qu'une signification purement formelle, et qui demeure en dehors du contenu concret de la réalité (1).

Nous voulons reprendre ici, et parce qu'il se rattache à ce qui précède, et pour le mettre dans une plus complète évidence, et le reprendre sous une forme plus concentrée, et autant que possible plus déterminée, un point que nous avons déjà touché plusieurs fois dans le paragraphe ci-dessus et dans la remarque, savoir, que la folie doit être considérée comme une maladie essentiellement spirituelle et corporelle tout à la fois. La raison de ce double caractère de la folie c'est que ce qui domine en elle ce n'est pas l'unité du monde subjectif et du monde objectif infiniment médiatisée, mais une unité purement immédiate ; c'est que le moi atteint de folie, quelque vif que puisse être d'ailleurs

choses non-seulement est, mais il est dans la pensée, et il est tel qu'il est dans la pensée, c'est-à-dire il est la notion pensée, ou en tant que pensée.

(1) En comparant la sensation, la folie, l'entendement et la pensée spéculative, on voit d'abord qu'en un certain sens la sensation vaut mieux, non-seulement que la folie, mais que l'entendement lui-même. Et, en effet, dans l'entendement comme dans la folie disparaît la correspondance de la pensée et de l'être, du monde subjectif et du monde objectif. Car lorsque l'entendement brise l'unité du monde subjectif et du monde objectif, en disant que ce sont deux mondes, deux essences ou deux substances absolument différentes, il supprime au fond la valeur objective de la pensée, et ne laisse plus qu'un monde subjectif semblable à celui que se crée l'aliéné. La différence qu'il y a à cet égard entre l'entendement et la folie, c'est que l'entendement, tout en niant la signification objective de la pensée, maintient la distinction du sujet et de l'objet, et se représente le monde objectif comme un tout rationnellement ordonné, tandis que dans la folie on pense bien un monde objectif, mais un monde objectif où il n'y a pas de connexion vraiment

le sentiment de soi dans ce moi, est encore un moi naturel, immédiat, qui est simplement, et que, par conséquent, en lui la différence peut se fixer en tant que simple être (1). Ou bien, on peut dire d'une façon plus déterminée que, par la raison que dans la folie un sentiment particulier, en conflit avec la conscience objective de l'aliéné, se trouvant fixé comme un être objectif en face de cette conscience, n'est pas idéalement posé, ce qui fait qu'il prend la forme du simple être, et, partant, de l'être corporel (2), pour cette raison, disons-nous, se produit dans l'aliéné la dualité de l'être, dualité que sa conscience objective est im-

objective et rationnelle, et qui est plutôt un ensemble de représentations arbitraires et subjectives. Quant à la sensation, si elle est par son contenu inférieure à l'entendement, elle a cet avantage sur lui, ou, pour mieux dire, sur ceux qui s'arrêtent aux catégories abstraites de l'entendement, qu'elle pose l'unité du sujet et de l'objet, puisque dans la sensation le sujet et l'objet viennent s'unir et s'affirmer réciproquement. L'imperfection de la sensation consiste en ce que cette unité n'est qu'une unité immédiate, enveloppée, incertaine et momentanée. C'est une unité virtuelle, ce n'est pas une unité posée, réalisée. Le sujet et l'objet, tout en s'unissant dans la sensation, s'ignorent eux-mêmes et n'en continuent pas moins à demeurer extérieurs et étrangers l'un à l'autre. C'est seulement dans la pensée spéculative que s'accomplit la vraie correspondance, la vraie unité du sujet et de l'objet. Car par cela même que cette pensée pense les choses suivant leur notion, c'est-à-dire suivant leur nature intime et réelle, cette pensée est la chose même, et, par suite, on peut dire de cette pensée que ce qu'elle pense est le vrai, et réciproquement que le vrai est ce qui est pensé par elle.

(1) *Das Unterschiedene als ein Seyendes fest werden kann : L'être différencié peut devenir fixe comme une chose qui est simplement.*

(2) *Eines Seyenden, somit Leiblichen : d'une chose qui est, et partant d'une chose corporelle.*

puissante à surmonter, et qui devient pour l'âme folle une différence immobile (1), une limite infranchissable (2).

(1) *Seyender :* que nous traduisons ici par immobile, en ce sens qu'elle (la différence) ne se nie pas elle-même, ne passe pas dans son contraire.

(2) Il faut d'abord remarquer que le terme *seyender* est ici l'équivalent de *corporel*, *leiblich*, en entendant ce mot dans le sens déterminé de corps animé. (Voy. plus haut § 402, p. 235 et 244.) C'est en ce sens qu'il est dit ci-dessus que le sentiment particulier prend dans la folie *la forme du simple être* (*eines Seyenden*), *et partant de l'être corporel.* C'est, en effet, la nature qui, en pénétrant dans l'âme, et même dans l'âme en tant que sentiment, retient et fait, pour ainsi dire, retomber l'esprit dans l'élément immédiat, isolé, immobile, et *qui est* simplement. Voici maintenant, suivant nous, le sens de ce passage. Là où s'est accomplie la médiation infinie, la compénétration, l'unité parfaite du monde subjectif et du monde objectif, c'est-à-dire dans les sphères de la conscience et de la pensée, on a l'esprit proprement dit, l'esprit libre et qui a triomphé du sentiment, et partant du somnambulisme et de la folie. Mais ici on est encore dans le sentiment, et dans ce moment du sentiment qui constitue la folie. Or, la folie vient précisément de ce que l'âme se fixe dans un sentiment particulier, se détache de la totalité de la conscience objective, et entre en collision avec elle, — état où, suivant l'expression du texte, ce sentiment particulier *se maintient* (*festgehalten wird*) vis-à-vis de cette conscience *comme quelque chose d'objectif* (comme si c'était lui qui constituait le monde objectif réel), *et n'est pas posé idéalement* (c'est-à-dire n'est pas posé comme un moment du tout, et par suite ne se fond pas dans le tout). Or, dans cette scission, dans cette dualité de l'être (*Zweiheit des Seyns*), c'est-à-dire dans la dualité de l'être du sentiment et de l'être de la conscience objective, ou dans cette différence immobile que la conscience objective est impuissante à faire disparaître, ce n'est pas seulement l'esprit, mais le corps aussi qui est nécessairement malade. Car ce sentiment particulier dans lequel l'âme s'isole et se fixe comprend, comme tout sentiment, l'élément corporel, ce qui fait que le corps s'y fixe aussi. On peut même dire que c'est surtout parce que cet élément corporel, cet élément immédiat et immobile entre essentiellement dans le sentiment que l'esprit est soumis à la folie.

Quant à l'autre question que nous avons aussi posée dans le paragraphe ci-dessus, savoir, comment se fait-il que l'esprit peut être atteint de folie, à la réponse que nous avons déjà donnée à l'endroit susmentionné, nous pouvons ajouter que cette question présuppose cette conscience développée (1) et objective à laquelle l'âme, au point de vue où nous sommes ici, ne s'est pas encore élevée. Par conséquent, c'est plutôt la question inverse qu'il faut considérer ici, savoir, comment l'âme renfermée dans sa vie interne, et dans un état d'identité immédiate avec son monde individuel (2) peut-elle sortir de cet état où il n'y a qu'une différence purement formelle et vide de l'être subjectif et de l'être objectif, et atteindre à la différence réelle de ces deux côtés, et, par là, à la conscience vraiment objective, réfléchie et rationnelle. La réponse à cette question se trouve dans les quatre derniers paragraphes de la première partie de la science de l'esprit subjectif (3).

Ce que nous avons dit au commencement de cette anthropologie touchant la nécessité de débuter dans l'étude philosophique de l'esprit par l'esprit naturel, et la notion de la folie que nous venons de développer par ses diffé-

(1) *Feste : ferme, constituée*, qui est entrée en possession de sa nature réelle et concrète.

(2) *Die in ihre Innerlichkeit eingeschlossene, mit ihrer individuellen Welt unmittelbar identische Seele : l'âme enveloppée dans son intériorité et immédiatement identique avec son monde individuel ;* ce qui s'applique précisément à l'âme telle qu'elle existe dans la sphère de la sensation et du sentiment.

(3) §§ 410-413, qui montrent comment l'esprit s'élève de la sphère du sentiment dans la sphère de la conscience.

rents côtés expliquent suffisamment pourquoi on doit considérer cette notion avant la conscience saine et réfléchie, bien qu'elle présuppose l'entendement, et qu'elle ne soit que la limite extrême de l'état maladif dans lequel l'entendement peut tomber. Et nous avons dû traiter de cet état dans l'anthropologie, parce que, dans cet état, l'élément psychique, — l'individualité naturelle, la subjectivité formelle abstraite, — l'emporte sur la conscience objective, rationnelle et concrète, et que, par suite, la sphère de l'individualité abstraite et naturelle doit venir avant celle de l'esprit concret et libre. Mais pour qu'on ne regarde pas ce passage d'un moment abstrait à un autre moment concrèt, qui contient potentiellement (1) le premier, comme un fait isolé et accidentel, nous rappellerons que la philosophie du droit nous présente un semblable développement. Ici aussi nous débutons par une détermination abstraite, savoir, par la notion de la volonté, d'où nous passons à un moment où la volonté encore abstraite se réalise dans une existence extérieure. C'est la sphère du droit formel. De cette sphère nous procédons à la sphère de la volonté qui de son existence extérieure se réfléchit sur elle-même. C'est la sphère de la moralité. Et enfin, nous arrivons en troisième lieu à la volonté qui réunit ces deux moments abstraits, et qui est, par cela même, la volonté concrète,

(1) *Der Möglichkeit nach : suivant la possibilité.* Le moment concret contient le moment abstrait suivant la possibilité, ou comme une possibilité en ce sens que le moment abstrait est une possibilité, une présupposition du moment concret, mais qu'il se trouve annulé, absorbé et transformé dans ce dernier. C'est en ce sens qu'il n'est pas réellement, mais virtuellement dans ce dernier. Cf. notre Introduction, ch. II.

la volonté politique (1). Dans la sphère politique elle-même, nous partons de nouveau d'un moment immédiat, de la forme naturelle et enveloppée que l'esprit politique a dans la famille; nous procédons ensuite à cette sphère où la substance politique se partage dans les différents moments qui composent la société civile (2); et enfin nous nous élevons à l'unité et à la vérité de ces deux formes exclusives de l'esprit politique, c'est-à-dire à l'État. Mais de ce que nous suivons cette marche dans notre investigation il ne faudrait point conclure que nous considérons la politique comme une sphère qui serait postérieure dans le temps au droit (3) et à la moralité, ou que nous considérons la famille et la société civile comme précédant l'État dans la réalité. Nous savons, au contraire, que la politique est le fondement du droit et de la moralité, et que la famille et la société civile, avec leurs différents moments bien ordonnés, présupposent l'existence de l'Etat. Cependant, dans l'investigation philosophique de la vie politique, nous ne pouvons pas débuter par l'État, parce que la vie politique se trouve dans l'État sous sa forme la plus concrète, tandis que le commencement doit être nécessairement un moment abstrait. Pour cette même raison, on doit considérer la moralité avant la politique, bien qu'en un certain sens la

(1) *Sittliche Wille*. Dans la *Philosophie du droit* de Hégel, la *Moralität* et la *Sittlichkeit* forment deux sphères distinctes, comme nous l'avons déjà fait observer, et comme on le verra plus loin, § 504 et suiv.

(2) *Die Bürgerliche-Gesellschaft*, voy. § 524.

(3) *Das Recht :* terme qui, dans sa *Philosophie du droit*, a une sphère et une signification déterminées, et s'applique à la propriété et au droit personnel et privé en général.

première ne se reproduise dans la dernière que comme une maladie (1). C'est là aussi ce qui nous fait placer dans le domaine de l'anthropologie la folie avant la conscience concrète et objective; car, comme nous venons de le voir, la folie est une abstraction qu'on maintient en face de cette conscience (2).

Ici nous terminerons les considérations dans lesquelles nous avons cru devoir entrer sur la notion de la folie en général.

Quant aux diverses espèces de folie, on les distingue ordinairement plutôt d'après les manifestations que d'après la déterminabilité interne de cette maladie, ce qui n'est pas satisfaisant dans l'investigation philosophique. Les différences de la folie sont elles aussi des différences néces-

(1) Comme un moment inférieur, qui peut être considéré comme une imperfection et une maladie.

(2) Nous avouons que ces dernières considérations nous paraissent tout à fait superflues. Nous comprenons qu'en exposant sa pensée dans sa chaire, Hégel, pour éclaircir le passage de la folie à la conscience, ait pu se servir de cet exemple tiré de sa *Philosophie du droit*. Mais cet exemple aurait dû, à notre avis, être retranché dans la rédaction définitive de la *Philosophie de l'esprit*. Et la raison en est bien simple. Quel est, en effet, le point qu'on veut éclaircir et établir par cet exemple? C'est que dans l'exposition philosophique il faut aller de l'abstrait au concret. Mais on ne voit pas pourquoi pour établir ce point on doit aller demander un exemple et une justification à la *Philosophie du droit* plutôt qu'à une autre partie quelconque du système. Car ce passage de l'abstrait au concret est le mouvement, la marche de tout le système, et de chacune de ses parties. C'est, en quelque sorte, le système lui-même. Par conséquent, ce rapprochement entre ce qui a lieu dans le passage de la folie à la conscience et les développements des différentes sphères de la *Philosophie du droit*, n'éclaircit au fond, et ne justifie en aucune façon le point en question, et nous croyons qu'on eût mieux fait de le supprimer.

saires, et, à ce titre, ce sont des différences rationnelles, et c'est comme telles que nous devons les considérer. Mais ce n'est pas du contenu particulier de l'unité formelle du monde subjectif et du monde objectif qu'on rencontre dans la folie qu'on peut déduire une différenciation nécessaire (1) de cet état de l'âme; car ce contenu peut exister d'un nombre infini de façons, et, par suite, c'est un contenu contingent (2). Par conséquent, c'est aux différences générales de la forme qui se produisent dans la folie que nous devons nous attacher (3). A cet égard, nous devons

(1) *Nothwendige Unterscheidung : une différenciation*, ou, si l'on veut, une division, ou une classification nécessaire et rationnelle. — Dans la folie, il n'y a pas, comme nous venons de le voir, une unité, un rapport réel et rationnel du sujet et de l'objet (*des Subjectiven und Objectiven*), mais un simple rapport formel, c'est-à-dire ici un rapport où le sentiment et la conscience, ou, si l'on veut, la conscience malade et la conscience saine peuvent se combiner d'une façon indéterminée. Par conséquent, si dans la folie on s'attache au contenu particulier, à ce contenu qui est précisément formé par la combinaison des deux consciences, on ne parviendra pas à établir une différenciation nécessaire de cet état de l'âme. C'est ce contenu particulier (*besonderen Inhalt*) qui constitue les diverses manifestations (*Aeusserungen*) de la folie, comme il est dit ci-dessus. Par suite de cette combinaison indéterminée des deux consciences ces manifestations peuvent varier à l'infini, et cela non-seulement en ce sens que la même espèce de folie peut dans ses manifestations se modifier indéfiniment, mais en ce sens aussi que les diverses espèces peuvent s'y combiner indéfiniment entre elles.

(2) *Ist etwas unendlich Mannigfaltiges und somit Zufälliges :* ce contenu *est quelque chose d'infiniment multiple, et partant quelque chose de contingent.*

(3) Hégel ne veut pas dire que dans la folie il faut négliger le contenu, et ne s'occuper que de la forme et de ses différences (*Formunterschiede*), mais seulement qu'il faut avoir surtout devant les yeux (*in's Auge fassen*) les différences de la forme, parce que non-seulement ces différences déterminent le contenu, mais que par suite de l'union intime de la forme et du contenu, ce sont les différences de ce qu'il y

nous rappeler que dans ce qui précède nous avons représenté la folie comme un état d'enveloppement de l'esprit, comme une dégradation de l'esprit dans son absorption en lui-même (1), dont le trait caractéristique consiste, à la différence de l'absorption qui a lieu dans le somnambulisme, en ce que l'esprit ne se trouve plus ici dans une connexion immédiate avec la réalité (2), mais qu'il s'en distingue d'une façon marquée (3).

1° Maintenant, cette absorption en soi constitue, d'un côté, l'élément général et commun à toute espèce de folie; mais, d'un autre côté, lorsqu'elle demeure dans sa forme indéterminée et vide, elle constitue une espèce particulière d'aliénation. C'est par elle que nous devons commencer notre exposition des diverses espèces de la folie.

2° Mais lorsque cette absorption en soi tout à fait indéterminée reçoit un contenu, qu'elle se fixe dans une représentation subjective particulière, et qu'elle la prend pour une réalité objective, on a la seconde forme de la folie.

3° La troisième et dernière forme principale de cette maladie se produit lorsque ce monde, qui est opposé à l'âme atteinte de folie, existe en même temps pour elle, c'est-à-dire lorsque l'aliéné, en comparant sa représen-

a de permanent et d'essentiel dans le contenu lui-même. Lorsqu'au contraire on s'attache de préférence au contenu, on risque de perdre de vue et de fausser la forme, et avec la forme le contenu véritable. (Voy. ci-dessus.)

(1) *Als eine Verschlossenheit des Geistes, als ein In-sich-versunkenseyn.* L'*In-sich-versunkenseyn* exprime non-seulement un enveloppement en lui-même, mais une dégradation de l'esprit.

(2) La réalité de la conscience objective.

(3) Par là qu'on a ici les deux consciences.

tation purement subjective avec sa conscience objective, découvre l'opposition déchirante qui existe entre elles, et se trouve ainsi amené au triste sentiment de la contradiction qui est en lui. Ici, nous voyons l'âme faisant dans son désespoir plus ou moins effort pour s'affranchir de la scission, scission qui existe déjà dans la seconde forme de la folie, mais qui y est peu ou point sentie, et atteindre ainsi à l'identité concrète avec elle-même, et rétablir cette harmonie interne de la conscience de soi qui s'attache fermement au point central de sa réalité (1).

Si nous considérons maintenant de plus près ces trois formes principales de la folie, nous aurons :

1. L'IDIOTISME, LA DISTRACTION, LE RADOTAGE.

La première de ces trois formes, — l'absorption en soi tout à fait indéterminée (2) — se produit d'abord comme

(1) *Dem Einen Mittelpunkt seiner Wirklichkeit : au centre un de sa réalité.* L'*Einen* veut dire que la conscience de soi non-seulement a un centre, mais un seul centre, et que dès qu'elle s'écarte de ce centre elle brise son harmonie interne, et se trouve comme jetée hors de sa réalité. Ce que Hégel appelle centre et harmonie interne, c'est, comme on le verra plus loin, la différenciation ainsi que l'unité déterminées du monde subjectif et du monde objectif qui ici ne sont que dans un rapport immédiat et indéterminé. Cette différenciation et cette unité déterminées constituent aussi un état d'*identité concrète* de l'âme avec elle-même, ou pour mieux dire, de l'esprit avec lui-même, par opposition à l'état d'*identité abstraite* avec elle-même où l'âme se trouve ici. Voy. plus loin, § 413 et suiv.

(2) *Das ganz unbestimmte In-sich-versunkenseyn.* Cette forme ainsi que les deux autres constituent les moments les plus abstraits et les plus indéterminés de la folie. Le sujet y est tellement enveloppé en lui-même et tellement plongé dans le sentiment de sa subjectivité passive et abstraite, qu'il n'y a pas, pour ainsi dire, de monde objectif dans sa conscience.

IDIOTISME (1).

L'idiotisme prend des formes diverses. Il y a un idiotisme naturel. Cet idiotisme est incurable. C'est surtout ce qu'on a appelé *crétinisme* qui vient se ranger dans cette espèce de folie. Le crétinisme est une maladie en partie sporadique, en partie endémique, et qui vient dans certaines contrées, et principalement dans des vallées étroites et dans des endroits marécageux. Les crétins sont des êtres difformes; ils ont souvent un goître; ils frappent par l'expression tout à fait hébétée de leur physionomie, et leur âme obtuse ne se manifeste souvent que par des sons inarticulés.— Mais outre cet idiotisme naturel, il y a aussi un idiotisme dans lequel l'homme tombe soit par suite d'un malheur dont il n'est pas responsable, soit par sa propre faute. Relativement au premier cas, Pinel cite l'exemple d'un homme né imbécile, et dont l'imbécillité était, à ce qu'on croyait, l'effet d'une frayeur violente éprouvée par sa mère pendant sa grossesse. L'idiotisme est souvent une suite de la frénésie. Dans ce cas, la guérison est extrêmement peu probable. L'épilepsie aussi aboutit souvent à l'idiotisme. Mais cet état n'est pas moins souvent amené par des excès. — Relativement à sa phénoménalité, nous pouvons aussi faire observer que l'idiotisme se manifeste parfois comme catalepsie, comme une suspension complète de l'activité corporelle et spirituelle. — En outre, l'idiotisme ne se produit pas seulement comme un état permanent, mais aussi comme un état transitoire. C'est

(1) *Blödsinn.*

ainsi qu'un Anglais tomba dans un état de complète indifférence pour toutes choses, d'abord pour la politique, et ensuite pour ses affaires et pour sa famille. Dans cet état, il demeurait tranquillement assis en regardant devant lui. Il passa des années entières sans prononcer un mot, et en manifestant un tel degré d'hébétisme, qu'on ne savait s'il reconnaissait sa femme et ses enfants. On le guérit de sa maladie en plaçant devant lui un autre individu exactement habillé comme lui, et qui imitait tout ce qu'il faisait. Ceci jeta le malade dans une sorte de paroxysme qui l'obligea à tourner son attention vers le dehors, et le fit sortir d'une façon durable de son état d'absorption.

LA DISTRACTION (1).

Une modification ultérieure (2) de la première forme principale de la folie est la distraction, laquelle consiste dans l'ignorance du présent immédiat (3). Cette espèce

(1) *Zerstreutheit.*

(2) Dans l'idiotisme, le sujet et l'objet sont encore dans un état d'indifférence. Dans la distraction, il y a déjà un certain rapport, et une certaine opposition. Il y a, par conséquent, progrès, ou, comme dit le texte, une modification ultérieure — *weitere* — qui va en avant. Et, en effet, comme nous l'avons remarqué (p. 326), à mesure que la folie se développe, c'est-à-dire qu'elle pose ses différents moments, l'opposition du sujet et de l'objet, ou, si l'on veut, de la conscience malade et subjective et de la conscience saine et objective devient une opposition de plus en plus concrète et déterminée, ce qui veut dire que les deux termes y vont de plus en plus en se différenciant et en entrant dans un rapport plus direct et plus intime tout à la fois.

(3) *Nichtwissen von der unmittelbaren Gegenwart : le non-savoir, le ne pas noter le présent immédiat.* La distraction ne s'applique, en effet,

d'ignorance est souvent le commencement de la folie. Mais il y a aussi une distraction sublime qui est bien éloignée de la folie. Cette distraction peut se produire lorsque l'esprit, plongé dans une méditation profonde, cesse de remarquer et de comparer des objets insignifiants. C'est ainsi qu'Archimède se laissa tellement absorber par un problème géométrique, que pendant plusieurs jours il parut avoir oublié toute autre chose, et qu'on ne put le faire sortir de cette concentration de son esprit sur un seul objet que par la force (1). Mais dans la distraction proprement dite, on tombe dans un sentiment de soi complétement abstrait (2), dans le sommeil (3) de la conscience saine et objective, et dans un état où l'esprit ne se sait, et n'est point présent dans les choses où il devrait se savoir et être présent. Celui qui se trouve dans cet état confond dans tel cas particulier sa véritable position avec une fausse, et saisit les circonstances extérieures d'une façon exclusive, et non suivant l'ensemble de leurs rapports. Parmi les nombreux exemples de cet état de l'âme, il y en a de

qu'à un être, à un objet, interne ou externe, présent et immédiat. Car l'objet médiat est l'objet de la réflexion, laquelle suppose l'attention.

(1) Hégel lui-même nous fournit un exemple de cette distraction. On raconte qu'un jour il était tellement absorbé probablement dans le sujet qu'il avait à traiter dans sa leçon, qu'il sortit de sa maison pour se rendre à l'Université avec une seule chaussure, et qu'il ne s'aperçut de l'absence de l'autre qu'en arrivant à l'Université.

(2) Tandis que dans la distraction dont on vient de parler le sentiment de soi n'est pas un sentiment de soi tout à fait abstrait, puisqu'il se concentre sur un objet. Il n'est donc abstrait que relativement aux objets sur lesquels on ne porte pas son attention, et qu'on ne compare point.

(3) *In eine Unthätigkeit : dans une inactivité.*

plaisants. Tel est celui d'un comte français dont la perruque resta suspendue à un lustre, et qui se mit à rire avec les autres en regardant autour de lui pour découvrir qui était celui qui avait perdu sa perruque. Un autre exemple de ce genre nous le fournit Newton, qui saisit le doigt d'une dame pour s'en faire un tampon de pipe. Une telle distraction peut être la suite de l'étude. Il n'est pas rare de la rencontrer chez les savants, surtout chez les savants des temps passés. Elle se manifeste aussi souvent chez les gens qui se donnent de grands airs, et qui, par suite, ont constamment devant les yeux leur personne, et oublient ainsi le monde objectif.

LE RADOTAGE (1).

En face de la distraction vient se placer cet état où l'on prend intérêt à toutes choses — le radotage. Le radotage naît de l'impuissance à fixer l'attention sur un objet déterminé. C'est une maladie où l'esprit va comme en chancelant d'un objet à l'autre. Dans le plus grand nombre de cas, cette maladie est incurable, et ce sont les aliénés de cette espèce dont le traitement rencontre le plus de difficultés. Pinel cite l'exemple d'un individu atteint de cette maladie, et qui offrait une véritable image du chaos. « Cet individu, dit-il, s'approche de moi et m'accable avec son bavardage. Il en fait autant avec les autres. Lorsqu'il entre dans une chambre, il y bouleverse tout, il dérange et renverse les

(1) *Faselei*, que nous avons traduit par radotage, parce que c'est l'expression qui nous a paru rendre le mieux la pensée du texte, bien qu'elle n'ait pas exactement le même sens dans l'usage ordinaire.

chaises et les tables, et cela sans montrer une intention particulière de le faire. A peine a-t-on détourné les yeux, qu'il est déjà dans la promenade voisine, et là aussi, comme dans la chambre, il s'agite sans but, il bavarde, il écarte les pierres, il arrache l'herbe, et va en avant et en arrière sans savoir pourquoi. » Le radotage naît toujours d'un affaiblissement de cette force de la conscience qui unit l'ensemble des représentations suivant les lois de l'entendement. Mais souvent aussi le délire accompagne le radotage. Dans ce cas, il n'y a pas seulement ignorance, mais un renversement sans conscience du présent immédiat (1). Voilà ce que nous voulions dire sur la première forme principale de la folie.

2. La seconde forme principale de la folie ou la folie proprement dite (2), se produit lorsque cette absorption en lui-même de l'esprit naturel, dont nous venons de considérer les diverses modifications, reçoit un contenu déterminé, et que ce contenu devient une représentation fixe, en ce que l'esprit, qui n'est pas encore complétement maître de lui-même, se trouve absorbé dans ce contenu, tout comme dans l'idiotisme il se trouve absorbé en lui-même, dans son indéterminabilité infinie (3). Il est difficile de marquer avec

(1) *Nicht bloss Nichtwissen, sondern die bewusstlose Verkehrung des unmittelbar Gegenwärtigen.* Dans les formes que nous venons de parcourir, la folie se borne à ne pas noter et connaître le monde objectif et elle demeure comme indifférente et extérieure à ce monde, tandis que dans le délire elle s'empare de ce monde, mais elle s'en empare pour en renverser les rapports.

(2) *Die eigentliche Narrheit.*

(3) *In den Abgrund seiner Unbestimmtheit versunken ist : est plongé dans le gouffre de son indéterminabilité.*

précision la limite où commence la folie proprement dite. On rencontre, par exemple, dans de petites villes des gens, et surtout des femmes, qui sont tellement emprisonnés dans un cercle extrêmement étroit d'intérêts particuliers, et qui s'y sentent si fort à l'aise, qu'on peut avec raison considérer de tels individus comme des insensés. Mais on a la folie véritable lorsque l'esprit se fixe dans une représentation particulière purement subjective, et qu'il considère cette représentation comme une réalité objective. Cet état de l'âme vient souvent de ce que l'homme, mécontent de la réalité, se renferme dans son être subjectif. La vanité et l'orgueil sont surtout la cause de cette concentration solitaire de l'âme en elle-même. L'esprit qui se place dans cette solitude interne perd facilement l'intelligence de la réalité, et finit par ne plus savoir s'orienter que dans ses représentations subjectives. La folie complète peut bientôt paraître dans l'esprit qui se comporte ainsi. Car, s'il y a encore de la vitalité dans cette conscience solitaire, celle-ci est facilement amenée à se forger un contenu purement subjectif, à considérer ce contenu subjectif comme ayant une valeur objective, et à le fixer comme tel. Ainsi, tandis que dans l'idiotisme et dans le radotage l'âme, comme nous l'avons vu, perd la faculté de s'arrêter à un objet déterminé (1), on trouve, au contraire, cette faculté dans l'aliéné, ce qui prouve que la conscience ne s'est pas effacée en lui, et que, par conséquent, l'âme s'y différencie encore de ce contenu qui est devenu fixe en elle. Par conséquent, si, d'un côté, la conscience du

(1) *Etwas Bestimmtes festzuhalten : la faculté de maintenir, de fixer quelque chose de déterminé.*

fou se trouve enveloppée dans ce contenu, de l'autre, elle dépasse, en vertu de sa nature générale, le contenu particulier de sa fausse représentation. Cela fait qu'à côté du dérangement de leur raison touchant un point particulier, les aliénés possèdent une conscience normale et rationnelle, une perception juste des choses, et la faculté d'agir d'une façon raisonnable. Ceci, joint à la réserve soupçonneuse de l'aliéné, peut faire qu'on ne découvre pas parfois l'existence de la folie, et surtout qu'on la considère comme guérie, ce qui peut avoir pour conséquence la cessation du traitement du malade.

Les différences qui distinguent les fous sont surtout déterminées par la diversité des représentations qui deviennent fixes chez eux.

Le dégoût de la vie peut être considéré comme une des formes les plus indéterminées de la folie, lorsque ce dégoût n'est pas occasionné par la perte de personnes aimées et estimables, et par des causes morales. La satiété indéterminée et irrationnelle de la vie n'est pas l'indifférence à son égard, car dans l'indifférence on supporte la vie, mais c'est plutôt l'impuissance à la supporter. C'est comme une oscillation entre le désir et l'aversion pour tout ce qui constitue la réalité; c'est comme un état d'isolement dans cette pensée fixe des misères de la vie, et en même temps c'est un effort pour triompher de cette pensée. Ce dégoût de la réalité, qui n'a aucun fondement rationnel, ainsi que d'autres formes d'aliénation mentale, c'est surtout chez les Anglais qu'on les rencontre, ce qui tient peut-être à cette ténacité avec laquelle les Anglais s'attachent à leur opinion subjective et particulière, ténacité

qui est un des caractères saillants de la nation anglaise. Chez les Anglais, ce dégoût se manifeste principalement sous forme de mélancolie, de cet état où l'esprit, plongé dans les sombres préoccupations qu'entretient en lui le sentiment de son infortune (1), ne saurait s'élever à la vie véritable de la pensée et de l'action. De cet état de l'âme naît souvent une inclination très-décidée au suicide. C'est en arrachant violemment à lui-même celui que le désespoir accable, qu'on est parvenu parfois à extirper cette inclination. On raconte, par exemple, d'un Anglais, qu'au moment où il se jetait dans la Tamise, il fut attaqué par des voleurs, et que s'étant vaillamment défendu, il fut brusquement ramené au sentiment du prix de la vie, et abandonna toute pensée de suicide. Un autre Anglais qui s'était pendu, mais qui fut sauvé par son domestique, non-seulement sentit renaître en lui le désir de la vie, mais il fut attaqué par la maladie de l'avarice, car il renvoya en même temps son domestique, et retint deux pences sur ses gages, parce qu'il avait coupé sans son ordre la corde avec laquelle il s'était pendu.

En face de cette forme de la folie que nous venons de décrire, forme indéterminée, et qui éteint toute vitalité (2), viennent se placer d'autres formes en nombre en quelque sorte infini, ayant un contenu distinct, et où l'aliéné prend un vif intérêt aux choses, et même se passionne pour elles.

(1) *Unglückliche Vorstellung : sa représentation malheureuse*, et qui le rend par cela même malheureux, car, pour ainsi dire, il vit dans cette représentation.

(2) Toute vitalité déterminée de la pensée et de l'action, comme il est dit ci-dessus.

Le contenu de ces formes vient de la passion particulière qui les engendre, mais il peut aussi être déterminé accidentellement par d'autres causes. Le premier cas nous présentent ces fous qui se prennent pour Dieu, pour le Christ ou pour un roi. Le second cas, au contraire, a lieu lorsque le fou se croit être un grain d'orge, par exemple, ou un chien, ou qu'il croit avoir une voiture dans le ventre. Mais, dans les deux cas, le fou (1) n'a pas une conscience déterminée de la contradiction qui existe entre sa représentation fixe et la réalité objective. C'est nous seulement qui connaissons cette contradiction. L'aliéné lui-même n'est pas tourmenté par le sentiment de son déchirement interne.

C'est seulement lorsque se produit :

3. la *troisième* forme principale de la folie, c'est-à-dire *la manie ou frénésie* (2), que nous avons cette folie où l'aliéné connaît cette scission de sa conscience en deux formes contradictoires, où, en d'autres termes, il sent vivement la contradiction qui existe entre sa représentation purement subjective et la réalité objective, et où, impuissant à s'affranchir de cette représentation, il veut ou faire de celle-ci la réalité, ou bien détruire la réalité. Cette notion de la manie implique que celle-ci n'est pas nécessairement amenée par une imagination vide (3), mais qu'elle peut aussi, et surtout venir à la suite d'un grand malheur imprévu, ou du dérangement du monde individuel de celui

(1) *Der blosse Narr : le simple fou*, le fou qui n'est pas fou furieux, comme c'est expliqué par ce qui suit.

(2) *Die Tollheit oder der Wahnsinn.*

(3) *Leeren Einbildung :* une imagination déréglée qui se crée des fantômes.

qui en est atteint, ou du bouleversement violent et de la dissolution de l'état général du monde, et cela lorsque l'individu vit exclusivement avec ses sentiments (1) dans le passé, et qu'il est ainsi incapable de se retrouver dans le présent, dans ce présent par lequel il se sent repoussé, mais duquel il ne peut non plus se détacher. La dissolution de presque tous les rapports politiques amena, pendant la Révolution française, plusieurs cas de cette folie. Des causes religieuses produisent souvent, et d'une façon terrible, le même résultat. C'est lorsque le doute si Dieu l'a reçu en grâce s'empare de l'homme d'un façon absolue.

Mais, chez le maniaque, le sentiment de son déchirement interne peut se manifester tout aussi bien sous forme de douleur tranquille que sous forme d'emportement de la raison contre la déraison, ou de celle-ci contre la première, et se changer ainsi en rage. Car, à ce sentiment de son infortune qui tourmente le maniaque, vient très-facilement se joindre, non-seulement une disposition hypochondriaque qui l'agite par des pensées bizarres et fantastiques, mais une disposition à la méfiance, au mensonge, à la jalousie, à la trahison, à la vengeance. C'est une colère du maniaque contre la réalité qui l'entoure, et qui lui fait obstacle, et contre ceux qui opposent une barrière à sa volonté. C'est comme l'homme gâté, et qui est habitué à ce qu'on fasse toujours ses volontés. Lui aussi se laisse aller à des emportements violents lorsque la volonté rationnelle,

(1) *Mit seinem Gemüthe :* avec ses sentiments, avec son cœur, mais non avec sa pensée, car s'il vivait dans le passé avec sa pensée, il saurait, en s'élevant au-dessus du passé, vivre aussi dans le présent.

qui n'a en vue que l'universel, vient opposer à son opiniâtreté capricieuse une digue contre laquelle il s'insurge, et qu'il est impuissant à surmonter ou à briser. — Tout homme a, si l'on peut dire, des accès de méchanceté. Mais l'homme moral, ou du moins doué de sens (1), sait comment les vaincre. Chez le maniaque, au contraire, une représentation particulière l'emporte sur la raison (2), et, par suite, la nature particulière et subjective de l'individu (3) n'y trouve plus de règle, et tous les penchants qui sont dans cette nature, les penchants naturels comme les penchants développés par la réflexion, secouent le joug de la loi morale qui émane de la volonté vraiment générale (4), et,

(1) *Der sittliche oder wenigstens kluge Mensch.* Nous traduisons *sittliche* par moral, mais il faut entendre ce mot dans le sens hégélien, sens qui, comme nous avons eu déjà occasion de le faire observer, sera déterminé à sa place. Nous ajouterons d'une manière générale que par homme moral Hégel entend ici l'homme qui reconnaît que la raison est dans la réalité, ou, comme on dit, dans le monde, et, d'une façon plus déterminée, dans cette sphère de la réalité qui constitue la vie sociale, et qui vit suivant cette raison.

(2) Le texte a : *s'attribue violemment l'empire sur l'esprit rationnel :* — *vernünftigen Geist* — l'esprit en tant que raison.

(3) *Die Besonderheit des Subjects : la particularité du sujet.* En effet, ce n'est pas seulement une représentation particulière, mais une représentation particulière du sujet, en tant que sujet, et qui par conséquent n'a pas de valeur objective.

(4) L'expression *loi morale*, *sittliche Gesetz*, doit être ici entendue dans le sens que nous venons d'indiquer. Hégel veut dire que la loi qui émane d'une volonté vraiment générale, d'une volonté générale d'une généralité concrète et réelle, n'est pas cette loi interne et abstraite de la conscience qu'on désigne généralement par le nom de morale, et qu'il désigne lui-même, comme on le verra plus loin, par le nom de *Moralität*, mais la loi sociale, en entendant ce mot dans le sens le plus large, loi dont la *moralité* n'est qu'un moment subordonné.

par suite, les puissances obscures et terrestres (1) du cœur s'y donnent libre carrière. La colère des maniaques devient souvent une passion décidée de nuire aux autres, qui malgré l'horreur qu'ils ont peut-être du meurtre, les entraîne, lorsqu'ils en sont saisis, avec une force irrésistible, au point qu'ils tuent ceux-là mêmes qu'ils aiment d'ailleurs tendrement. — Mais, comme nous venons de l'indiquer, la méchanceté du maniaque n'exclut pas chez lui des sentiments moraux et rationnels. Au contraire, par suite de la conscience que le maniaque a de son malheur, et de l'opposition immédiate qui domine en lui, ces sentiments peuvent atteindre à un haut degré d'intensité (2). Pinel dit expressément qu'il ne rencontre nulle part des époux et des pères plus affectueux que dans les maisons des fous.

Quant au côté physique de la manie, il y a souvent une connexion entre son apparition et les changements généraux de la nature, et notamment avec le cours du soleil. Des saisons très-chaudes ou très-froides exercent sous ce rapport une influence particulière. On a aussi observé qu'à l'approche des orages et dans les variations brusques de température, des inquiétudes et des emportements se manifestent chez les maniaques. Quant aux époques de la vie, on a observé que cette espèce de folie ne paraît pas ordinairement avant la quinzième année. Relativement à d'autres

(1) *Unterirdischen : souterraines* (*infernæ*), par opposition aux puissances supérieures (*supernæ*), célestes, de la conscience et de la pensée.

(2) C'est-à-dire que par suite de l'opposition des deux consciences qui a lieu chez le maniaque et qui n'est pas l'opposition médiate et réfléchie de la conscience saine et objective, mais une opposition immédiate et irréfléchie, le maniaque peut facilement aller d'une conscience à l'autre, ou, si l'on veut, d'un extrême à l'autre.

différences physiques, on sait que chez les hommes robustes, musculeux et à la chevelure noire, les accès de rage sont plus violents que chez les blonds. — Mais quant au point de savoir dans quelle mesure la folie se trouve liée à un état maladif du système nerveux, c'est là ce qui échappe à l'observation extérieure du médecin, ainsi qu'au scalpel de l'anatomiste.

TRAITEMENT DE LA FOLIE.

Le point qui nous reste à considérer, relativement à la manie comme à la folie en général, concerne la méthode curative à employer dans ces deux maladies. Cette méthode est une méthode en partie physique et en partie psychique. Il est des cas où la première peut seule suffire. Mais le plus souvent il faut appeler à son secours le traitement psychique qui, à son tour, peut aussi à lui seul ramener la santé. On n'a pas de remède d'une application générale pour ce qui regarde le côté physique du traitement. Les remèdes médicinaux qu'on emploie sont des remèdes très-empiriques, et dont l'action est, par conséquent, fort incertaine. Ce qu'il y a de certain, c'est que de toutes les méthodes, celle qu'on suivait autrefois à Bedlam, et qui consistait à purger à fond quatre fois par an les maniaques, est la plus mauvaise. — Nous ferons en outre observer, relativement aux remèdes physiques, que ces maladies de l'esprit sont parfois guéries par ces moyens mêmes qui amènent la folie chez ceux qui n'en sont pas atteints ; par exemple, par un choc violent de la tête dans une chute. C'est ainsi que le célèbre Montfaucon fut guéri de son imbécillité dans sa jeunesse.

Mais l'essentiel dans ce traitement c'est le traitement psychique. Si ce traitement est inefficace contre l'idiotisme, on peut, au contraire, l'employer souvent avec effet contre la folie proprement dite, et la manie, parce que dans ces maladies la vie de la conscience n'est pas entièrement éteinte, et qu'à côté de la représentation particulière dans laquelle est emprisonnée la conscience malade, il y a d'autres représentations où vit la conscience rationnelle, et d'où un habile médecin de l'âme peut tirer une force capable de triompher de la première. Avoir découvert ce reste de raison dans les aliénés et dans les maniaques, l'y avoir découvert comme contenant le principe de leur guérison, et avoir dirigé leur traitement d'après ce principe, c'est là un titre qui appartient surtout à Pinel, dont l'écrit sur cette matière doit être considéré comme le meilleur qu'on possède.

Il importe, avant tout, dans le traitement psychique de cette maladie de gagner la confiance du malade, point qu'on peut atteindre par la raison que les aliénés sont encore des êtres moraux. Le moyen le plus sûr pour obtenir cette confiance consiste à observer une parfaite franchise avec eux, sans que cependant cette franchise dégénère en une attaque directe contre la représentation qui fait leur folie. Pinel nous donne un exemple de ce mode de traitement et de ses heureux résultats. On dut renfermer un individu atteint de folie, mais autrement raisonnable, de peur que dans ses accès de rage il ne jouât quelque vilain tour. Ceci l'ayant mis dans un état de fureur, on dut le lier, ce qui amena un nouvel accès plus violent encore. On le conduisit alors dans une maison de fous. Ici le gardien

se mit tranquillement à causer avec le nouveau venu, et il céda à toutes ses bizarreries, ce qui le calma. Il ordonna ensuite qu'on lui enlevât ses attaches, le conduisit lui-même dans sa nouvelle demeure, et, en continuant cette méthode, il lui rendit en peu de temps la santé. — Après avoir gagné la confiance du malade, il faut conquérir une juste autorité sur lui, et chercher à éveiller en lui le sentiment qu'il y a quelque chose d'important et de noble. Les aliénés sentent leur faiblesse spirituelle et leur état de dépendance vis-à-vis de l'homme raisonnable. Ce dernier peut se faire respecter par eux. Le fou, en apprenant à respecter celui qui le soigne, acquiert la faculté de prendre à partie son état subjectif qui est en collision avec la réalité objective. Aussi longtemps qu'il ne pourra exercer cette action sur lui-même, ce seront d'autres qui devront l'exercer sur lui. Par conséquent, lorsque le fou refuse, par exemple, de manger, ou qu'il détruit les objets qui sont autour de lui, il va sans dire que ce sont là des faits qu'on ne doit pas tolérer. On doit surtout plier la présomption (ce qui est souvent fort difficile chez les personnages d'un haut rang, chez George III, par exemple) de ceux que l'orgueil a rendus fous, en leur faisant sentir leur dépendance. On trouve chez Pinel un exemple de cette folie, et de la méthode à suivre dans son traitement, qui mérite d'être connu. Un individu, qui se prenait pour Mahomet, arriva plein de présomption et d'orgueil dans la maison de santé. Il exigeait qu'on lui rendît hommage, il rendait tous les jours des décrets qui condamnaient à l'exil ou à la mort, et il se mettait en colère d'une façon royale. Bien qu'on ne combattît pas sa folie par des raisonnements, on lui défendit

cependant de se laisser aller à ses emportements furieux, comme étant quelque chose d'inconvenant, et voyant qu'il n'obéissait pas, on l'enferma, en lui faisant des représentations sur sa conduite. Il promit de se corriger, et on lui rendit sa liberté, mais il tomba de nouveau dans ses accès de fureur. On commença alors à mener rudement ce Mahomet, on l'enferma de nouveau, et on lui fit entendre qu'il n'avait plus de pitié à espérer. Cependant, d'après un concert pris, la femme du gardien fit semblant de se laisser toucher par ses supplications, en exigeant de lui la promesse formelle qu'il n'abuserait pas de sa liberté en s'abandonnant de nouveau à ses emportements, parce qu'il pourrait par là lui occasionner des désagréments. Ayant obtenu ce gage, elle le relâcha. Dès ce moment il se conduisit convenablement. Lorsque sa fureur reparaissait, il suffisait d'un regard de sa gardienne pour qu'il allât la cacher dans sa chambre. Le respect pour cette femme et sa détermination de triompher de sa maladie le rétablirent dans l'espace de six mois.

Comme dans le cas que nous venons de citer, il faut en général ne jamais oublier que s'il est parfois nécessaire d'employer avec les fous la sévérité, ceux-ci conservent encore une partie de leur raison, et que, par conséquent, ils méritent d'être traités avec beaucoup d'égards. Ainsi, on ne doit jamais employer avec ces infortunés que la force qui est marquée du caractère moral du châtiment juste. Les aliénés gardent un sentiment du juste et du bon ; ils savent, par exemple, qu'il ne faut pas nuire aux autres. C'est ce qui fait qu'on peut leur représenter le mal qu'ils ont commis, leur en faire sentir la responsabilité, les en punir,

et leur rendre intelligible la justice de la peine qu'on leur inflige. Par là on fortifie ce qu'il y a de meilleur en eux, et on leur donne une confiance dans leur propre force morale. Lorsqu'ils ont atteint ce point, ils peuvent, en s'entretenant avec l'homme raisonnable, se rétablir complétement. Un traitement dur, impérieux et dédaigneux peut, au contraire, heurter le sentiment moral du malade au point de le jeter dans des paroxysmes de rage. — Il faut également avoir la prévoyance de ne rien laisser venir près de l'aliéné (et surtout de l'aliéné dont la maladie est due à des causes religieuses), qui puisse les confirmer dans ses fausses pensées. Au contraire, il faut donner à ses pensées une autre direction, et lui faire ainsi oublier ses pensées folles. On obtient cette fluidification de sa représentation fixe, en l'obligeant surtout à se livrer à des travaux de l'esprit, et plus encore à des travaux du corps, car par le travail on l'arrache à son état subjectif et morbide, et on le stimule à revenir à la réalité. C'est ce qui eut lieu en Écosse, où un fermier acquit une célébrité pour son traitement de la folie, bien que ce traitement consistât simplement à atteler une demi-douzaine de fous à la charrue, et à les faire travailler jusqu'à ce qu'ils n'en pouvaient plus. — Parmi les moyens agissant physiquement qu'on a employés d'abord avec succès, surtout avec les fous furieux, il faut citer la balançoire. Dans ce mouvement de va-et-vient de la balançoire, le fou est pris de vertige, et sa représentation fixe devient vacillante. Une action forte et brusque exercée sur la représentation du malade peut aussi contribuer beaucoup à sa guérison. Les fous deviennent, il est vrai, très-méfiants, lorsqu'ils ob-

servent qu'on veut leur faire abandonner leur pensée fixe. Mais comme ils sont aussi stupides, ils se laissent facilement surprendre. On a pu, par conséquent, assez souvent les guérir en faisant semblant d'entrer dans leurs vues, et en leur mettant ensuite sous les yeux un objet où ils puissent voir leur délivrance de leur maladie imaginaire. On connaît le cas de cet Anglais qui croyait avoir une voiture et quatre chevaux dans le ventre, et qui fut guéri de cette illusion par un médecin qui gagna d'abord sa confiance en lui assurant qu'il sentait lui aussi ce char et ces chevaux dans son ventre, qui ensuite lui fit accroire qu'il possédait un moyen pour rendre moins volumineux ces objets dans l'estomac, et qui enfin lui administra un émétique en lui disant d'aller vomir à la croisée, pendant que, d'après ses dispositions, on amenait une voiture sous la croisée, ce qui fit croire au malade que c'était là la voiture qu'il avait rendue. — Une autre manière de traiter la folie consiste à engager les malades à faire des actions qui sont une contradiction immédiate de la maladie spéciale dont ils sont frappés. C'est ainsi qu'en feignant une attaque de voleurs, on guérit un individu qui croyait avoir des pieds de verre, car il vit, en donnant des jambes, que ses pieds remplissaient très-bien leurs fonctions. A un autre qui se tenait pour mort, qui demeurait immobile et ne voulait rien manger, on rendit la raison de la façon suivante. On fit semblant d'être d'accord avec lui, on le plaça dans un cercueil, et on le déposa dans une tombe où se trouvait un second cercueil contenant un autre individu. Celui-ci, au commencement, fit le mort, mais dès qu'il fut laissé seul avec le fou, il se dressa sur son séant, et exprima à ce der-

nier le plaisir qu'il éprouvait d'avoir maintenant de la société dans la mort; enfin il se leva, mangea des mets qu'on avait placés près d'eux, et dit à son compagnon qui s'en étonnait qu'il y avait déjà longtemps qu'il était mort, et qu'il savait comment les morts se comportaient à cet égard. Le fou, encouragé par cette assurance, se mit également à manger et à boire, et il fut guéri. — Parfois, la folie est guérie par un mot, par un trait d'esprit agissant immédiatement sur la représentation qui est la cause de la maladie. C'est ainsi que recouvra la raison un fou qui croyait être le Saint-Esprit. Comment, lui dit un autre fou, pourrais-tu être le Saint-Esprit, puisque c'est moi qui le suis? Un autre exemple tout aussi plaisant nous est fourni par un horloger, qui s'imaginait avoir été injustement guillotiné. Le juge, éprouvant des remords pour l'avoir injustement condamné, avait ordonné qu'on lui rendît sa tête. Mais, par une méprise fâcheuse, on lui avait ajusté la tête d'un autre individu bien plus mauvaise que la sienne, et qui ne lui était d'aucun usage. Comme il se mit un jour à défendre la légende suivant laquelle saint Denis aurait embrassé sa propre tête après qu'on la lui eut tranchée : Archi-fou que tu es, lui dit un autre fou, avec quoi saint Denis a-t-il pu embrasser sa tête, serait-ce avec son talon? Ce mot frappa si vivement l'horloger, qu'il fut entièrement guéri de sa marotte. Ce n'est cependant que quand la maladie a perdu de son intensité que de tels traits d'esprit peuvent la faire disparaître complétement.

γ) HABITUDE.

§ 410.

Le sentiment de soi, plongé dans la particularité des sentiments (dans la simple sensation, ainsi que dans les désirs, les penchants, les passions et leur satisfaction), ne se distingue pas d'eux (1). Mais en soi, l'individualité est un rapport simple de l'idéalité avec elle-même, c'est une généralité formelle (et c'est celle-ci qui fait la vérité du sentiment particulier). C'est sous la forme de cette généralité que l'individualité doit être posée dans le sentiment (2), et c'est ainsi qu'elle est l'universel pour soi qui se différencie du sentiment particulier (3). Cet universel n'est pas la vérité concrète (4) des sensations, des désirs, etc., déterminés, car le contenu de cette vérité n'appartient pas au moment que nous considérons ici. La particularité est, elle aussi, dans cette détermination, un moment formel, et elle n'est que l'être particulier ou l'immédiatité de l'âme

(1) *Ist ununterschienden von ihnen :* c'est-à-dire que le sentiment de soi ne se distingue, ne se différencie pas de son monde objectif, les sentiments particuliers, aussi longtemps qu'il est plongé (*versenkt*), qu'il s'absorbe en eux.

(2) *In diesem Gefühlsleben.* Voy. § 407.

(3) Le texte dit seulement : *von der Besonderheit :* qui se différencie *de la particularité;* c'est-à-dire de la particularité du sentiment.

(4) *Gehaltvolle :* la vérité qui a tout son contenu, qui est complétement développée, a la différence de la vérité, ou réalité qui n'a ici qu'un contenu imparfait, qui n'est qu'une réalité, ou une généralité formelle, suivant l'expression du texte.

vis-à-vis de son être-pour-soi qui, lui aussi, est un être-pour-soi formel et abstrait (1). Cet être particulier (2) de l'âme est le moment de sa corporéité, de laquelle l'âme se sépare ici en se posant comme être simple et comme substantialité idéale et subjective de cette corporéité, de même qu'elle s'est posée comme constituant simplement sa substance dans sa notion à l'état virtuel (§ 390) (3).

(1) C'est-à-dire que, soit qu'on considère l'être-pour-soi, qui est ici le sentiment de soi, soit qu'on considère la particularité, ou les moments particuliers de ce sentiment de soi, on n'a pas encore ici des déterminations concrètes, mais abstraites, ou, ce qui revient au même, formelles.

(2) *Diess besondere Seyn.* La corporéité constitue, en effet, dans quelque sphère, ou dans quelque moment qu'on la prenne, l'*immédiatité*, ou le simple *être* de l'âme, être, ou immédiatité qui ici est une immédiatité particulière, ou, si l'on veut, une manière d'être immédiate de l'âme.

(3) *An ihrem an-sich-seyenden Begriff : dans sa notion qui est en soi.* — L'âme, dans son état d'abord abstrait et immédiat, dans sa notion qui n'est encore qu'en soi, qui ne s'est pas développée, est la simple substance de la corporéité ; ce qui veut dire aussi qu'elle est la simple substance non-seulement relativement à la corporéité, mais relativement à elle-même. Car si l'âme se développe pour s'affranchir de la corporéité, elle ne se développe pas cependant hors de la corporéité, mais dans elle et avec elle, de sorte que les transformations de l'âme sont autant de transformations de l'élément corporel ; ce qui fait que cet élément n'est plus dans le sentiment de soi ce qu'il était dans la sensation, ou au point de départ. Et c'est là le sens de ce dernier passage. Au point où nous sommes arrivés, l'âme n'est plus ce qu'elle était lorsqu'elle existait en tant que simple notion en soi, et pour ainsi dire en tant que substance qui n'a pas encore développé ses modes, mais c'est l'âme qui a façonné sa corporéité, et qui est arrivée à ce point où, suivant l'expression du texte, elle brise (*bricht*) avec sa corporéité, c'est-à-dire entre dans une sphère (la sphère de la conscience) où la corporéité n'est plus qu'un moment subordonné.

Remarque.

Cet être-pour-soi de l'âme dans sa corporéité n'est pas encore le moi; ce n'est pas encore l'universel qui existe pour l'universel. C'est la corporéité qui revient à son idéalité pure, à cette idéalité qui est le propre de l'âme comme telle. — En d'autres termes, de même que l'espace et le temps, en tant qu'extériorité abstraite, et, partant, en tant que temps et en tant qu'espace vides, ne sont que des formes purement subjectives, qu'intuitions pures, ainsi cet être pur (1), qui (par là que la particularité du moment corporel, c'est-à-dire la corporéité immédiate comme telle s'y trouve supprimée) est un être-pour-soi, est l'intuition pure sans conscience, mais il est le fondement de la conscience à laquelle il s'élève, lorsqu'il a effacé en lui-même cette corporéité dont il fait la substance subjective, et qui existe encore pour lui en tant que limite, et qu'il se trouve ainsi posé comme sujet pour soi.

§ 411.

Ce qui fait que l'âme revient de cette façon (2) à l'être général abstrait, et que les divers sentiments (et aussi les

(1) C'est-à-dire *cet* être pur (*reine Seyn*) dont on vient de parler dans le § et qui fait la *substantialité idéale, subjective de la corporéité*, et qui par cela même est un être-pour-soi, et par suite intuition pure, mais une intuition pure qui est encore sans conscience.

(2) Le texte dit : *sich macht : se fait ainsi elle-même l'être général.*

déterminations particulières de la conscience) (1) se trouvent ramenés en elle à une détermination purement immédiate (2), c'est l'*habitude* (3). Par l'habitude l'âme est mise en possession de son contenu qu'elle renferme de cette façon, savoir, qu'elle est dans ces déterminations sans les sentir (4), qu'elle est en rapport avec elles, mais sans se différencier d'elles ni s'absorber en elles, qu'elle possède, en d'autres termes, ces déterminations, et qu'elle se meut en elles, sans en avoir le sentiment ni la conscience (5). Autant qu'elle

(1) Car par là que les déterminations de la conscience se dégradent, descendent dans le sentiment, elles tombent elles aussi dans la sphère de l'habitude.

(2) *Nur seyenden* : à une détermination qui *est seulement*, comme l'âme dont elle est la détermination ; ce qui veut dire que l'âme en tant que sentiment de soi, et les déterminations diverses du sentiment de soi ou les divers sentiments sont ici ramenés tous les deux à un nouvel état immédiat dans l'habitude. Cf. plus haut § 406, *Remarque*.

(3) *Gewohnheit*. Nous avons à peine besoin de faire observer que l'habitude a ici un autre sens, et qu'elle joue un autre rôle que celui qu'on lui fait jouer dans la psychologie ordinaire, où on la présente comme une sorte de faculté accidentelle et extérieure, qui vient s'ajouter, on ne sait comment ni pourquoi, aux autres facultés, ou moments de l'esprit, et dont par cela même on ne détermine pas la nature et la fonction véritable. Ici, au contraire, l'habitude est un moment nécessaire de l'esprit, aussi nécessaire que la sensation, la conscience et l'entendement, et elle a aussi bien qu'eux une signification et une place déterminées.

(4) *Nicht als empfindend* : c'est-à-dire, elle est dans ces déterminations, mais elle n'y est plus *comme être sentant*.

(5) *Empfindungs-und bewusstlos* : *sans sentiment et sans conscience*; ce qui est l'explication de la phrase precédente, que l'âme est en rapport avec ces déterminations sans se différencier d'elles (*nicht von ihnen sich unterscheidend*) ni s'absorber en elles (*noch in sie versenkt ist*), Hégel voulant dire par là que dans l'habitude l'âme est dans un état intermédiaire à celui de la conscience et du sentiment, et que par conséquent elle ne s'y distingue pas du monde objectif, ainsi que cela a lieu

ne se trouve pas engagée en elles, et qu'elle ne s occupe pas d'elles, l'âme est dans un état d'indépendance à leur égard, et, en se mouvant dans ces formes comme dans des éléments qu'elle s'est appropriés (1), elle se trouve en même temps mise à même de se prêter à l'activité ultérieure, et à l'accomplissement des autres opérations de l'esprit, des opérations du sentiment, comme de celles de la conscience.

Remarque.

Cette représentation (2) de l'élément particulier ou corporel des déterminations du sentiment dans l'être de l'âme (3), apparaît comme une répétition de ces déterminations, et le produit de l'habitude apparaît comme un exercice (4), car cet être (5), en tant qu'universel abstrait en rapport avec l'élément particulier naturel (6) qui est posé dans cette forme, est l'universel de la réflexion (§ 175). Il y a là une seule et même chose, c'est-à-dire

dans la conscience, mais qu'elle n'y est pas non plus absorbée dans l'objet, ainsi que cela a lieu dans le sentiment.

(1) *Indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existirt : en ce qu'elle existe dans ses formes comme dans son domaine.*

(2) *Dieses Sicheinbilden : ce se représenter.*

(3) *In das Seyn der Seele :* dans l'être, ou état immédiat de l'âme telle qu'elle est ici.

(4) *Uebung.*

(5) De l'âme.

(6) *Natürlich-Besondere : l'élément, la détermination naturellement particulière :* c'est-à-dire les déterminations du sentiment, ou les divers sentiments, qui sont des déterminations naturelles, et partant particulières d'une façon naturelle, en attachant à ce dernier mot le sens que nous y avons attaché dans tout ce qui précède.

une multiplicité extérieure de sensations ramenées à leur unité, — à cette unité abstraite en tant que posée (1).

(1) Le texte a : *Ein und dasselbe als äusserlich-Vieles des Empfindens auf seine Einheit reducirt, diese abstracte Einheit als gesetzt.* La traduction littérale de ce passage serait celle-ci : (c'est) *une seule et même chose en tant qu'extérieurement multiple du sentir ramené à son unité, à cette unité abstraite en tant que posée.* — En rapprochant ce passage de ce qui précède, et de l'ensemble du paragraphe et du *Zusatz*, on voit que la pensée de Hégel est celle-ci : L'habitude apparaît (*erscheint*) comme une faculté qui n'ajoute rien d'essentiel à l'âme, mais qui se borne à répéter et à représenter de nouveau dans l'âme les déterminations et les sentiments divers, et qui par suite n'engendre (*erzeugt*), qu'un simple exercice, c'est-à-dire une répétition et une reproduction de ce qui appartient à d'autres sphères et à d'autres facultés. D'après cela, l'habitude n'est qu'un certain état, ou qu'une certaine forme générale et immédiate, un simple *être* de l'âme où viennent se reproduire et en quelque sorte se médiatiser les produits des autres facultés de l'esprit. Or, ce qu'on a dans cette forme, ou, comme dit le texte, dans cette généralité, c'est la *généralité de la réflexion* (*Reflexions-Allgemeinheit*), une généralité, ou un universel analogue à celui *du tout* et *des parties*, par exemple (voy. *Logique*), où les deux termes, le tout et les parties, sont une seule et même chose, en ce sens que le tout c'est l'assemblage des parties, et que les parties ce sont les éléments du tout décomposé. Ici aussi l'habitude est une détermination où les éléments multiples et extérieurs de la sphère sensible sont ramenés à l'unité, de telle façon que cette unité n'est que ces éléments, et ne contient que ce qui est dans ces éléments. C'est en ce sens que l'habitude est une unité *abstraite*, mais une unité abstraite *en tant que posée*. C'est une unité abstraite, puisque son contenu elle le tire des autres facultés ; mais c'est une unité posée, réalisée, puisque ce contenu et les éléments divers dont il se compose sont ramenés par elle, et en elle à une certaine unité. C'est ainsi qu'*apparaît* l'habitude. Elle apparaît, et elle est ainsi en réalité ; mais elle est aussi autre chose, comme on le voit déjà par le paragraphe ci-dessus, et comme on le verra plus explicitement encore dans ce qui suit. Car ce qu'a voulu dire Hégel en employant le terme *apparaître*, c'est qu'il y a bien dans l'habitude une telle détermination ou un tel rapport, mais que ce rapport ne constitue pas son élément spécifique

L'habitude est, comme la mémoire, un point difficile dans l'organisation de l'esprit. Elle constitue le moment mécanique (1) du sentiment de soi, comme la mémoire constitue la sphère mécanique de l'intelligence. Les qualités naturelles et les changements de l'âge, ainsi que l'alternance du sommeil et de la veille, sont naturels d'une façon immédiate. L'habitude, au contraire, est une déterminabilité du sentiment, comme aussi de l'intelligence, de la volonté, etc., autant que ces derniers appartiennent au sentiment de soi, transformée en un être naturel et mécanique (2). C'est avec raison qu'on a appelé l'habitude une seconde nature. C'est une nature en ce qu'elle constitue un être immédiat de l'âme; c'est une seconde nature en ce que c'est un être immédiat posé par l'âme, une représentation et une formation de la corporéité (3) qui appartiennent aux déterminations du sentiment comme telles,

et déterminant, et qu'il n'apparaît ainsi qu'à la réflexion, c'est-à-dire à la pensée qui ne saisit pas la véritable notion, et l'unité réelle des choses.

(1) *Der Mechanismus :* l'idée mécanique qui se reproduit comme moment dans le sentiment de soi. Cf. *Logique*, 3e part.

(2) *Zu einem Natürlichseyden, Mechanischen gemachte : faite, changée en une déterminabilité qui est d'une façon naturelle, mécanique.*

(3) *Eine Ein-und Durchbildung der Leiblichkeit :* c'est *une représentation* (*Einbildung*) *de la corporéité*, en ce sens que l'âme s'y représente elle-même corporellement, comme elle peut, et doit se représenter elle-même dans cette sphère; c'est une *formation* (*Durchbildung*) de la corporéité, en ce sens que l'âme non-seulement se représente elle-même dans l'habitude, mais qu'elle s'y forme, ce qui indique une action plus intime et plus objective de l'habitude sur l'âme que dans la simple représentation. On observera que l'expression *Durchbildung* implique une action qui s'étend en quelque sorte à l'esprit entier (*durch bilden*), en tant que tous les moments de l'esprit peuvent devenir des habitudes.

ainsi qu'aux déterminabilités des facultés représentatives et volontaires (1), en tant qu'elles revêtent un corps 2).

L'homme existe dans l'habitude sous une forme naturelle (3), et, sous ce rapport, il n'y est pas dans un état de liberté, mais il y est seulement libre en ce sens que l'habitude fait descendre la déterminabilité naturelle de la sensation à son simple être, et qu'ainsi l'homme n'est plus différencié, et par suite il est affranchi de tout intérêt, de tout rapport et de toute indépendance vis-à-vis de la sensation. Pour ce qui est de l'absence de liberté (4) dans l'habitude, elle est, en partie, purement formelle, en ce qu'elle ne concerne que l'être de l'âme (5), en partie, elle est seulement relative, en ce qu'elle n'a lieu que dans les mauvaises habitudes, ou en ce que telle habitude a contre elle un autre but. Dans l'habitude du droit et de la moralité on a, au contraire, le contenu de la liberté. La détermination essen-

(1) *Den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten : aux déterminabilités de la représentation* (et) *de la volonté*. Voy. ci-dessous, p. 425.

(2) *Als verleiblichten*. Voy. § 402.

(3) *In der Weise von Natur-Existenz :* l'homme est dans l'habitude *à la façon de l'existence naturelle*, ou, on pourrait dire, *de l'être de la nature*.

(4) *Unfreiheit*.

(5) L'âme n'est pas libre dans l'habitude, en ce sens que ce qu'elle fait par habitude n'est pas le produit direct et actuel de l'intelligence et de la volonté. Mais cette absence de liberté n'empêche pas l'exercice de l'intelligence et de la volonté ; tout au contraire, elle le facilite comme on le montre dans la suite. Par conséquent, ce manque de liberté ne se rapporte qu'à l'être de l'âme, ce qui veut dire que l'âme dans l'habitude, ou en tant qu'habitude et dans les limites où en elle domine l'habitude, *est* simplement, qu'elle n'est pas dans un état médiat, mais immédiat, qu'elle ne se différencie point, qu'elle ne sent, ni ne pense, ni ne veut.

tielle de l'habitude est la délivrance que l'homme y trouve des sensations, en tant qu'il est affecté par elles. Les diverses formes de cette délivrance peuvent être déterminées de la façon suivante : α) la sensation y est posée en tant que niée, en tant qu'indifférente. Si l'homme s'endurcit aux sensations extérieures, au froid, à la chaleur, à la fatigue corporelle, ou au malheur, c'est qu'il y a en lui une force qui fait que, bien qu'il soit affecté par le froid, la douleur, etc., ces impressions sont ramenées à un état extérieur et immédiat (1), — une force qui fait que l'être général de l'âme se maintient dans ces impressions comme être abstrait pour soi, et que le sentiment de soi comme tel, la conscience, la réflexion, ainsi que d'autres fins et d'autres facultés, ne s'y trouvent plus engagés (2). β) Les penchants et les désirs y sont placés dans un état d'indifférence, en ce que l'habitude y supprime le besoin de leur satisfaction. L'abnégation des moines et les pratiques violentes auxquelles ils se soumettent ne les délivrent point de leurs désirs, outre que le contenu de cette abnégation et de ces pratiques n'est pas conforme à la raison. Il est à peine besoin d'ajouter que les désirs sont, par leur nature, des déterminabilités finies, et qu'ils sont, eux ainsi que leur satisfaction, des moments subordonnés de

(1) *Zu einer Aeusserlichkeit und Unmittelbarkeit herabgesetzt ist.*

(2) Ce qui explique l'autre membre de la phrase, que *ces impressions sont ramenées par l'habitude à un état extérieur et immédiat*, ou, comme dit le texte, que nous donnons dans la note précédente, redescendent au rang d'une forme de l'extériorité et de l'immédiatité. Car, par là que l'âme n'est plus engagée dans ces diverses déterminations, celles-ci sont comme extérieures à l'âme, et elles ne se médiatisent plus avec elles, de même qu'à son tour l'âme n'est plus en elles d'une façon médiate.

la volonté rationnelle. γ) Dans l'habitude, en tant que dextérité (1), l'âme ne demeure pas dans son état abstrait et interne (2), mais elle agit, en tant que fin subjective, sur son corps, en subordonnant celui-ci à cette fin, et en le pénétrant de sa nature. Le corps se pose vis-à-vis de cette détermination intérieure de l'âme subjective comme être extérieur immédiat, comme limite. Il y a là une scission plus déterminée de l'âme avec elle-même, avec son être interne et subjectif, dans son rapport avec sa naturalité (3), scission qui fait que cette dernière ne demeure plus dans son idéalité immédiate, mais qu'elle se trouve, en tant qu'être extérieur, rabaissée à ce rôle (4). La corporalisation des sensations déterminées est, en outre, une possibilité aussi déterminée (§ 402), et la corporéité immédiate est une possibilité particulière (un côté particulier de

(1) *Geschicklichkeit : dextérité, adresse, habileté.*

(2) *Für sich : pour soi.*

(3) *Der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Fürsichseyns in sich selbst gegen ihre Natürlichkeit :* littéralement : *c'est la scission, la rupture de l'âme, en tant que simple être-pour-soi, en* (avec) *elle-même, vis-à-vis de sa naturalité :* ce qui veut dire que dans la dextérité l'âme sort davantage d'elle-même, si l'on peut ainsi s'exprimer, de son état interne et subjectif (de son simple être-pour-soi), et entre dans un rapport plus déterminé et plus intime avec son corps.

(4) Au rôle de limite. Dans ce rapport, le corps ne demeure plus dans son état d'idéalité immédiate, c'est-à-dire comme un moment de l'idée qui ne se médiatise pas, qui est dans un état d'indépendance, mais sa détermination c'est d'être une simple limite extérieure de l'âme elle-même, limite que l'âme franchit et efface en réalisant ses fins, et en faisant ainsi de cette limite un instrument, comme il est dit ci-dessous. Et, en effet, le corps n'est un instrument de l'âme qu'autant qu'il est façonné par l'âme elle-même, et il n'est façonné par l'âme qu'autant qu'il se pose d'abord comme une limite de l'âme elle-même.

la différenciabilité qu'elle contient, un organe particulier de son système organique) pour un but déterminé (1). La représentation de ce but dans l'habitude consiste en ce que l'idéalité virtuelle de l'être matériel en général, et de la corporéité déterminée soit posée comme idéalité, et cela pour que l'âme puisse exister comme substance de son corps, suivant les déterminabilités de ses représentations et de sa volonté. C'est ainsi que dans la dextérité le corps se trouve pénétré par l'âme, et qu'il devient son instrument, à tel point que la représentation d'une série de notes, par exemple, qui est dans mon esprit, le corps l'exprime fidèlement, et en se laissant pénétrer, pour ainsi dire, à la façon d'un fluide (2).

(1) Hégel veut dire que les sens sont la présupposition de la dextérité, et qu'ils sont des moyens dont la dextérité se sert pour réaliser ses fins. Comme on l'a vu, chaque sens est une possibilité indéterminée de sensations déterminées, et c'est sous ce rapport que chaque sens est une *possibilité déterminée*. Chaque sens a, dans le système organique, un organe particulier, lequel constitue, lui aussi, une *possibilité*, une possibilité indéterminée et particulière de sentir. L'organe se rapporte à la *corporéité immédiate*, à l'élément organique de la sensation, et en tant que *possibilité particulière*, il constitue aussi *un côté particulier de la différenciabilité qui est en elle* (*Unterschiedenheit an ihr*), c'est-à-dire qui est dans la corporéité immédiate, laquelle n'est que différenciable précisément parce que c'est une corporéité immédiate, et qui n'est réellement et actuellement différenciée que par la sensation. Voy. § 402.

(2) *Widerstandlos und flüssig : sans opposer de résistance et comme un fluide.* Et c'est ainsi que l'idéalité virtuelle de l'être matériel en général, ainsi que celle du corps se trouvent posées, et que le corps est apte à se laisser pénétrer par la déterminabilité des représentations et de la volonté, comme il est dit dans la phrase précédente ; ce qui fait que l'âme pénètre, non d'une façon abstraite et indéterminée, mais d'une façon concrète et déterminée, un corps, en quelque sorte comme la substance pénètre ses accidents.

L'habitude embrasse tous les modes et tous les degrés de l'activité de l'esprit. La détermination de l'individu la plus extérieure, une détermination dans l'espace, celle de se tenir droit, la volonté la change en habitude. C'est une position immédiate et irréfléchie qui demeure toujours le produit de l'action permanente de la volonté. L'homme ne se tient debout que parce qu'il le veut, et autant qu'il le veut, et seulement aussi longtemps qu'il le veut, bien qu'il n'y ait pas de conscience dans ce vouloir. Il en est de même de la vue, ainsi que des autres organes et des autres facultés. C'est toujours l'habitude qui concentre en un acte simple les déterminations diverses de la sensation, de la conscience, de l'intuition, de l'entendement, etc. La pensée libre, la pensée qui se meut dans l'élément pur d'elle-même, ne saurait elle aussi se passer de l'habitude et de l'usage (1), de cette forme immédiate qui fait d'elle une possession libre et docile de mon individualité. Ce n'est qu'en vertu de l'habitude que j'existe pour moi-même comme être pensant. Cette immédiatité du moi pensant dans son état subjectif implique elle aussi le moment corporel (2). (L'absence d'habitude et une longue applica-

(1) *Geläufigkeit : facilité acquise par l'exercice.*

(2) *Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seyns enthält Leiblichkeit :* littéralement : *même cette immédiatité de l'être-en-soi* (de l'être qui demeure en lui-même, dans son état subjectif) *pensant contient la corporéité.* L'expression *Bei-sich-seyn* correspond à l'autre, *j'existe pour moi-même* (*existire Ich für mich*) de la phrase précédente. C'est, en effet, à la pensée subjective et finie, à la pensée qui devient, et qui devient pour elle-même (passage du moment immédiat au moment médiat, ou moment de la réflexion), et non à la pensée absolue, que s'appliquent ces considérations. C'est, pour rappeler la distinction d'Aristote, de l'intellect passif, et non de l'intellect actif qu'il est ici

tion de la pensée donnent la migraine.) L'habitude affaiblit cette sensation en ramenant la détermination naturelle à un état immédiat de l'âme. Mais l'habitude développée, et dont l'activité s'exerce dans l'esprit comme tel constitue le souvenir et la mémoire, lesquels appartiennent à une sphère ultérieure et plus concrète.

On parle en général de l'habitude avec une sorte de dédain, et on la considère comme une faculté inerte (1), contingente et particulière (2). Sans doute, l'habitude, comme toute autre faculté, peut recevoir un contenu tout à fait accidentel, et c'est l'habitude de la vie qui amène la mort, ou, en considérant la chose d'une façon purement abstraite, qui constitue la mort (3). Mais elle n'en est pas

question. Car l'exercice, l'habitude, la facilité, la lenteur, sont des déterminations qui n'affectent point la pensée absolue — qui sont bien dans la pensée absolue, mais qui y sont comme des moments annulés ou idéalisés. En ce sens, on peut dire que la pensée absolue n'est pas seulement pour elle-même, mais pour elle-même et pour son contraire, ou, bien, qu'elle ne demeure pas seulement en elle-même, mais en elle-même et hors d'elle-même.

(1) *Unlebendiges :* sans vie, sans activité propre, en ce qu'on la considère comme une faculté qui reproduit, mais qui ne produit point.

(2) *Particulāres :* particulier est ici pris dans le sens de limité. Si l'on se représente l'habitude comme une faculté qui ne s'étend pas à tous les moments de l'esprit, mais seulement à quelques-unes de ses facultés, on la mutilera, et au lieu d'en faire une faculté générale comme la volonté, par exemple, dont l'action embrasse en quelque sorte l'esprit entier, on n'aura qu'une faculté particulière, ou, ce qui revient au même, on n'aura pas le tout, mais une partie du tout.

(3) *Der Tod selbst ist :* c'est-à-dire que, si au lieu de considérer la mort dans sa nature concrète et spéciale, on en considère un de ses éléments, l'habitude, par exemple, comme l'habitude, et l'extinction et l'épuisement successifs de l'énergie des diverses facultés de l'âme qu'entraîne l'habitude sont parmi ces éléments, on pourra

moins ce qu'il y a de plus essentiel dans le sujet individuel (1) pour l'existence de toute vie spirituelle, c'est-à-dire pour que le sujet existe comme être immédiat concret (2), et comme idéalité psychique (3), et pour que le contenu de la religion, de la moralité, etc., soit en lui en tant que tel individu, en tant que telle âme, et qu'il y soit non à titre d'une simple virtualité, d'une simple disposition, ou comme une sensation ou une représentation passagère, ou enfin comme un moment interne séparé du fait et de la réalité, mais dans son être (4). — Dans les recherches sur l'âme et l'esprit, on omet ordinairement l'habitude, nous ne savons si c'est parce qu'on dédaigne de s'en occuper, ou plutôt parce que c'est une des déterminations les plus difficiles.

(*Zusatz.*) Bien que la représentation de l'habitude nous soit familière, sa notion n'en est pas moins difficile à déterminer. C'est pour cette raison que nous voulons ajouter ici quelques autres explications touchant cette notion.

dire que l'habitude est la mort elle-même. Cf. *Philosophie de la nature*, § 376.

(1) *Im individuellen Sub ecte :* expression qui rappelle celles que nous venons de rencontrer ci-dessus, p. 426.

(2) Car, si dans l'habitude le sujet existe comme être immédiat ou immédiatité, suivant le texte, il n'existe pas comme immédiatité abstraite, mais comme immédiatité concrète, puisque cette immédiatité contient, à l'état de simple être, les déterminations qui se sont changées en habitude.

(3) *Als seelische Idealität.* En effet, l'idéalité, ou, si l'on veut, l'idéalisation qu'on a ici n'est pas l'idéalisation des déterminations de la conscience, par exemple, mais l'idéalisation des déterminations de l'âme.

(4) Ce qui se trouve déjà expliqué par ce qui précède, et n'est qu'un développement de l'expression ci-dessus, que l'habitude constitue une *immédiatité concrète.*

Nous devons d'abord démontrer la nécessité du passage dialectique de la folie (que nous avons considérée § 409) à l'habitude (§§ 410-411). Nous rappellerons à cet effet que dans la frénésie l'âme fait effort pour s'affranchir de la contradiction qui existe entre sa conscience objective et sa représentation fixe, et rétablir ainsi la parfaite harmonie interne de l'esprit. Bien entendu, ce rétablissement peut tout aussi bien ne pas avoir lieu. Par conséquent, relativement à l'âme individuelle, ce retour au sentiment de soi libre et harmonique apparaît comme quelque chose de contingent. Mais en soi cet affranchissement absolu du sentiment de soi, — cette identité invariable de l'âme avec elle-même dans tous les moments particuliers de son contenu (1), — est un affranchissement nécessaire, car en soi l'âme est l'idéalité absolue, l'être qui triomphe de toutes ses déterminabilités, et elle est ainsi constituée suivant sa notion qu'elle doit se produire (2) comme puissance infinie, comme puissance qui supprime les déterminations particulières qui se développent et se réalisent en elle, et qu'elle doit faire descendre la détermination immédiate, et qui ne possède que l'être au rôle d'une simple propriété, d'un simple moment, et cela afin de s'élever par cette négation absolue à la libre individualité qui est pour elle-même (3). Nous avons déjà, il est vrai, devant nous, dans

(1) *Das ungestörte Beisichseyen der Seele in aller Besonderheit ihres Inhalts.*

(2) *Sich erweisen :* se montrer, — prouver qu'elle est, etc.

(3) Dans la folie, en effet, on n'a pas une individualité *libre*, puisqu'on a une individualité qui est emprisonnée dans une représentation particulière, et qui ne se meut pas rationnellement dans la sphère entière de la conscience ; et l'on n'a pas non plus une individualité *qui est*

le rapport de l'âme humaine avec son génie, une individualité qui est pour soi. Mais dans ce rapport, cet être-

pour elle-même, ou, *pour soi*, et cela par la même raison, car l'individualité *libre qui est pour soi* n'est pas une individualité abstraite, ou qui est pour soi d'une façon abstraite, mais c'est une individualité qui n'est pour soi qu'autant qu'elle est pour un autre que soi, c'est-à-dire qu'autant qu'elle contient en elle le monde objectif de la conscience, et que dans ce retour sur elle-même elle ramène ce monde à l'unité. — Maintenant, dire que l'âme est en soi, ou virtuellement l'idéalité absolue, c'est dire que l'âme constitue la sphère virtuelle de l'esprit. Et c'est ainsi que l'âme triomphe de la folie. Car c'es cette idéalité absolue qui est virtuellement en elle, qui y efface la scission et y ramène l'harmonie et l'unité de ses moments. C'est là le sens littéral de ce passage. Mais pour entendre ce passage il ne faut pas le prendre à la lettre, et se le représenter comme si Hégel avait voulu dire que l'idéalité absolue, — cette puissance infinie qui triomphe de toutes ses déterminabilités (*Uebergeifend über alle ihre Bestimmtheiten*), — était la détermination ou la sphère la plus proche de la folie, celle à laquelle l'esprit s'élève en sortant de cette dernière. Car la sphère à laquelle aboutit la folie est l'habitude. Par conséquent, si Hégel fait ici intervenir d'une façon générale et indéterminée, et en supprimant les intermédiaires, c'est-à-dire les autres sphères de l'esprit, l'idéalité absolue ou l'esprit absolu, c'est pour donner une certaine forme à sa pensée, et pour en aider l'intelligence. Au lieu de dire qu'en soi l'âme est l'esprit absolu, et que, comme tel, elle doit triompher de toute déterminabilité, on pourrait dire que l'âme, et ce moment de l'âme qui est la folie, sont en soi, ou contiennent virtuellement la raison, et comme il n'y a pas deux raisons, l'absolue raison. On énoncerait ainsi sous une forme plus familière, et qui par cela même la rendrait probablement plus acceptable, une pensée qui, au fond, ne diffère pas de celle que Hégel a entendu exprimer. Maintenant, l'esprit, ou la raison, de quelque façon qu'on voudra d'ailleurs se la représenter, n'est point un être abstrait, mais un être concret, un être qui contient des moments et des degrés différents. Lors donc qu'on énonce la proposition que c'est la raison qui triomphe de la folie, et qu'elle en triomphe parce qu'elle est virtuellement dans la folie, on énonce une proposition vraie, mais d'une vérité générale, abstraite et indéterminée. Ce qu'il faut, par conséquent, montrer, c'est la façon spéciale et déter-

pour-soi est encore marqué de la forme de l'extériorité : c'est-à-dire, on a dans ce rapport une scission en deux individualités, en une individualité qui domine et en une individualité qui est dominée, et entre ces deux termes il n'y a pas encore une opposition tranchée, il n'y a pas de contradiction, de telle sorte que le génie, cette vie interne déterminée, se produit libre et sans obstacle dans l'individu humain (1). Au point, au contraire, où nous sommes ici parvenus dans le développement de l'esprit subjectif, nous

minée suivant laquelle s'accomplit ce triomphe; en d'autres termes, ce qu'il faut montrer, c'est le passage de la folie à une sphère spéciale et déterminée de la raison. Or cette sphère, qui est limitrophe de la folie, et où se fait ce passage est d'abord, et dans son moment immédiat, l'habitude.

(1) *Diese bestimmte Innerlichkeit, ungehindert sich in dem menschlichen Individuum zur Erscheinung brachte :* de telle sorte que *cette intériorité déterminée s'est produite* (nous l'avons vu se produire, se manifester) *sans rencontrer d'obstacles dans l'individu humain :* ce qui est une imperfection, car cette absence d'obstacles ou d'opposition vient précisément de ce que les termes de l'opposition ne sont pas encore développés, et que l'un est enveloppé dans l'autre, et à l'état passif à l'égard de l'autre par lequel il est dominé. Et cette imperfection n'atteint pas seulement l'individu, mais le génie lui-même, c'est-à-dire ce monde particulier dans lequel l'individu est enveloppé, dont il n'a pas conscience, et par lequel il est gouverné à son insu. Car, par suite de l'absence de développement et d'opposition, de ce développement et de cette opposition tels qu'ils ont lieu dans la conscience, le génie n'est ici lui-même qu'un monde particulier et limité, un mélange obscur et sans conscience de circonstances particulières et accidentelles, et de principes, et, par conséquent, ce n'est pas le génie véritable, le génie qui s'est élevé à la conscience, à l'universel, à la pensée. — Nous ferons observer que l'expression *bestimmte Innerlichkeit*, qui est comme une allitération de génie veut précisément dire que le génie constitue un monde purement interne, un monde qui n'est pas devenu externe, qui ne s'est pas développé, et un monde déterminé, en ce sens que c'est un monde particulier, limité. Voy. plus haut, § 406 et plus loin § 413, p. 463.

avons un être-pour-soi de l'âme amené par sa notion qui a surmonté la contradiction interne (1) de l'esprit contenue dans la folie, et supprimé ce brisement complet de l'individu (2). C'est cet état d'identité avec soi (3) que nous appelons habitude. Dans l'habitude, l'âme qui n'est plus fixée dans une représentation purement subjective et particulière, et qui n'est plus détachée par celle-ci du point central de sa réalité, se trouve avoir si complétement idéalisé le contenu individuel et immédiat qu'elle a reçu, et se l'être si complétement assimilé (4) qu'elle se meut en lui dans sa liberté. En d'autres termes, pendant que dans la simple sensation c'est accidentellement tantôt tel objet et tantôt tel autre qui nous affecte, et que l'âme s'y est absorbée dans son contenu, qu'elle s'y est comme oubliée, et qu'elle n'y sent plus son individualité concrète (ce qui a lieu également par rapport aux autres facultés spirituelles, aussi longtemps qu'elles ne sont pas devenues une habitude); dans l'habitude, au contraire, l'homme n'est plus en rapport avec une sensation, une représentation, une tendance, etc., particuliers et contingents, mais avec lui-même, avec une forme générale d'activité qui fait son individualité, qui est posée par lui-même, et qui s'est iden-

(1) C'est-à-dire non développée, et qui se développe, devient externe, se réalise dans la folie.

(2) *Gänzlichen Zerrissenheit des Selbsts*. Car, comme on l'a vu, dans la folie on a la contradiction véritable, le déchirement, la scission complète des deux consciences, ou du sentiment et de la conscience dans l'individu.

(3) *Bei-sich-selber-seyn*.

(4) *Sich inihn so völlig eingewohnt : de s'y être si complétement établie, logée*.

tifiée avec lui, ce qui fait précisément ici sa liberté (1). Cependant, l'universel auquel l'âme parvient dans l'habitude n'est pas l'universel concret qui se détermine lui-même, et qui n'existe que dans la pensée pure, mais un universel abstrait que produit la réflexion par la répétition des choses individuelles (2). Ce n'est qu'à cette forme de l'universel que peut atteindre l'âme naturelle dont l'activité ne s'exerce que dans les limites de l'être immédiat, et partant de l'être individuel (3), où l'universel qui se rapporte aux individualités extérieures les unes aux autres est la nécessité (4). Par conséquent, si, d'un côté, l'habitude rend l'homme libre, elle le rend, d'un autre côté, son esclave, et si elle n'est plus la nature immédiate, où domine l'individualité de la sensation, mais une nature plutôt posée par l'âme, si elle n'est plus, en un mot, la première, mais une seconde nature, elle n'en demeure pas moins une

(1) Le texte a : *Und erscheint eben desshalb als frei : et il apparaît, précisément à cause de cela, comme libre.* Le terme apparaître a la signification hégélienne ordinaire, et que nous avons expliquée plusieurs fois, savoir, la double signification de réalité et d'apparence, d'être réellement, comme on peut être réellement dans la sphère de la réflexion. Ainsi, l'homme est libre dans l'habitude, mais il n'est libre que d'une certaine liberté, d'une liberté abstraite et limitée, ce qui fait que s'il est libre en un certain sens, il ne l'est pas, ou il est esclave en un autre, comme il est dit ci-dessous, et cela précisément parce qu'ici on est encore dans la sphère de l'âme naturelle et de la réflexion, et qu'on n'est pas dans celle de la conscience et de la pensée. Ainsi, on est libre ici comme on peut l'être dans cette sphère, et l'on peut dire qu'on a de la liberté l'avant-goût, l'apparence, mais qu'on n'en a pas encore la réalité.

(2) *Einzelnen.*

(3) Car l'être individuel, séparé, limité, extérieur à un autre être, est par cela même un être immédiat.

(4) Voy plus haut, § 382, p. 24 et suiv.

nature, — un être posé qui prend la forme de l'être immédiat, - une idéalité de ce qui est (1), qui est encore marquée de la forme de l'être, et, par conséquent, une détermination qui ne correspond pas à l'esprit libre, une détermination purement anthropologique.

L'âme, en triomphant, de la façon que nous venons de décrire, de sa scission, de sa contradiction interne, est devenue l'idéalité qui est en rapport avec elle-même, elle a éloigné d'elle sa corporéité d'abord immédiatement identique avec elle, et elle exerce en même temps la puissance de son idéalité sur l'être corporel ainsi affranchi de son état immédiat. Par conséquent, au point de vue où nous sommes ici, ce que nous devons considérer ce n'est pas la séparation indéterminée d'un être intérieur en général, et d'un monde présupposé, mais la soumission de cette corporéité à l'empire de l'âme (2). Cette possession

(1) *Des Seyenden :* c'est-à-dire de ce qui est, ou de ce qu'on a de l'âme, telle qu'elle est ici.

(2) C'est-à-dire que l'âme, au point où nous nous trouvons ici, a accompli, pour ainsi dire, deux évolutions. D'abord elle s'est séparée (*abgeschieden*) de sa corporéité immédiatement identique avec elle, mais elle s'en est séparée, elle l'a repoussée en se médiatisant avec elle, ou, si l'on veut, en s'en emparant et en la soumettant à ses fins. Elle s'est ainsi élevée à ce point où elle peut agir sur son corps et sur la matière en général, et exercer immédiatement sur eux la puissance de son idéalité, ce qu'elle ne pouvait pas d'abord, et avant de s'être élevée à la sphère de l'habitude. Par conséquent, ce qu'on a, et ce qu'on doit considérer ici, ce n'est plus, comme au début, la séparation indéterminée d'un être interne en général et d'un monde présupposé (*die unbestimmte Abtrennung eines Inneren überhaupt von einer vorgefundenen Welt*), c'est-à-dire ce moment où l'âme commence à se séparer de la nature qu'elle trouve devant elle, mais la soumission de cette corporéité (*der Unterworfenwerden jener Leiblichkeit*), — de la corporéité telle qu'elle existe dans l'habitude, — à l'âme, on doit, en d'autres

que l'âme prend de son corps (1) est la condition de l'affranchissement de l'âme, de son passage à la conscience objective. Sans doute, l'âme individuelle est déjà, quant à son corps, virtuellement achevée (2). En tant qu'être vivant, je possède un corps organisé, lequel n'est point un être qui me soit étranger, mais un être qui appartient, au contraire, à mon idée, et qui fait l'existence immédiate et extérieure de ma notion, et ma vie naturelle individuelle. On doit, par conséquent, pour le dire en passant, regarder comme absolument fausse l'opinion de ceux qui prétendent qu'à proprement parler (3) l'homme devrait ne pas avoir de corps, parce que celui-ci le force à se livrer aux occupations qu'exige la satisfaction de ses besoins physiques, ce qui le détourne de sa vie purement spirituelle, et l'empêche de s'élever à la liberté véritable. Mais nous voyons l'homme religieux d'une religion simple (4) rejeter

termes, considérer comment l'âme s'assujettit le corps de cette façon et dans cette sphère déterminées qui constituent l'habitude.

(1) Dans l'habitude.

(2) *An sich schon körperlich abgeschlossene :* c'est-à-dire qu'en un certain sens, dans le sens déterminé par ce qui suit, l'âme individuelle peut être considérée comme corporellement achevée, indépendamment des transformations qu'elle fait subir au corps, et indépendamment de l'habitude.

(3) *Eigentlich.* C'est l'opinion de ceux qui prétendent que le corps n'est point essentiel à la nature humaine proprement dite.

(4) *Der unbefangene religiöse Mensch. Unbefangene* a ici un sens spécial, et qu'on ne saurait rendre par un mot. Car Hégel l'oppose ici à l'entendement ou à la pensée qui est comme emprisonnée dans les catégories abstraites de l'entendement, et qui, de même qu'ailleurs elle sépare la cause et l'effet, ou Dieu et le monde, par exemple, ici sépare l'âme et le corps. Hégel veut dire, par conséquent, que la pensée religieuse simple et instinctive, bien qu'elle soit elle aussi une pensée imparfaite, contient plus de vérité que cette pensée qui sépare

lui aussi cette fausse opinion, puisqu'il attache assez de valeur à la satisfaction de ses besoins corporels, pour en faire l'objet de ses prières à Dieu, à l'esprit éternel. Quant à la philosophie, sa tâche consiste à entendre comment l'esprit ne saurait exister pour lui-même (1) qu'à la condition de s'opposer l'être matériel (son propre corps, ainsi que le monde extérieur en général), et à ramener à travers l'opposition et la suppression de l'opposition ces termes ainsi différenciés à l'unité qui se médiatise elle-même. Entre l'esprit et son corps, il y a naturellement une connexion plus intime qu'entre lui et le monde extérieur en général. C'est précisément à cause de ce rapport nécessaire de mon corps avec mon âme, que l'activité qu'exerce cette dernière sur le premier n'est pas une activité finie, une activité purement négative (2). Par conséquent, je dois avant tout entretenir cette harmonie immédiate de mon âme et de mon corps. Il n'est pas sans doute nécessaire qu'à l'exemple des athlètes et des saltimbanques je fasse de cette harmonie un but absolu (3), mais c'est mon devoir de faire au corps la part qui lui revient, d'y entretenir la beauté, la santé et la vigueur, et partant de ne pas

l'âme et le corps, et qui dit que le corps n'est à l'égard de l'âme qu'une espèce d'accident.

(1) Et partant, en tant qu'esprit.

(2) Ce serait, en effet, une activité purement négative, une activité qui aurait pour objet l'anéantissement du corps, que celle que l'âme devrait exercer sur ce dernier, si ce dernier n'était qu'un étranger pour elle, et si, au lieu de lui fournir un instrument pour l'accomplissement de ses fins, il n'était pour elle qu'une entrave. Ce serait aussi et par cela même une activité finie; car une activité négative qui supprime les contraires au lieu de les admettre et de les concilier est une activité abstraite et exclusive, c'est-à-dire finie.

(3) *Zum Selbstzweck : un but pour lui-même.*

le traiter avec dédain et en ennemi. C'est, au contraire, en dédaignant ou en négligeant mon corps que je me placerai dans un rapport de dépendance à son égard, et dans la nécessité extérieure de ce rapport (1), car c'est précisément par là que j'en ferai, en dépit de notre identité (2), un être négatif, et partant hostile, et que je le forcerai à s'insurger contre moi et à se venger de mon esprit, tandis que si j'en use envers lui d'une façon conforme aux lois de sa nature (3), mon âme existera librement dans mon corps (4).

Cependant, l'âme ne saurait s'arrêter à cette unité immédiate avec son corps (5). La forme immédiate de cette harmonie est en contradiction avec la notion de l'âme, notion suivant laquelle l'âme doit exister comme idéalité qui est en rapport avec elle-même (6). Pour qu'elle parvienne à ce point où elle correspond à cette notion, l'âme doit changer

(1) Et cela, par la raison même qu'on ne sait concilier l'opposition. Voy. sur la nécessité extérieure ci-dessus, p. 433.

(2) Le texte a : *De son identité avec moi.*

(3) Le texte a : *Conforme aux lois de mon organisme corporel.*

(4) Car l'âme ne saurait être libre dans son corps qu'autant que celui-ci lui fournit un instrument docile et approprié à ses fins, et il ne saurait lui fournir un tel instrument qu'autant qu'elle le considère comme un moment essentiel d'elle-même, et qu'à ce titre elle lui fait la part qui lui revient.

(5) Unité immédiate dont il est question dans ces dernières considérations, qui forment comme une digression où Hégel montre qu'on ne doit pas considérer l'âme comme corporellement achevée, parce qu'elle possède naturellement un corps, ce qui constitue précisément son identité immédiate avec lui, mais que ce corps elle doit le façonner elle-même, en changeant ainsi cette identité immédiate en une identité médiate.

(6) Ou qui est pour soi, ce qui suppose la médiation.

(ce qu'elle n'a pas encore accompli au point de vue où nous sommes ici) (1) cette identité avec son corps en une identité posée par l'esprit, ou médiate, elle doit entrer en possession de son corps, en faire un instrument soumis et habile de son activité ; elle doit, en un mot, le transformer de façon qu'en se mettant en rapport avec lui elle ne se mette en rapport qu'avec elle-même, et qu'ainsi le corps devienne un accident qui s'harmonise avec sa substance, la liberté. Le corps est l'intermédiaire par lequel je me mets en rapport avec le monde extérieur. Par conséquent, si je veux réaliser mes fins, il faut que je le mette à même de transporter ce monde subjectif dans le monde objectif extérieur. Mon corps n'est pas naturellement préparé pour réaliser ce résultat. Ce qu'il accomplit d'une façon immédiate, c'est plutôt ce qui est conforme à la vie animale. Mais les facultés purement organiques ne sont pas encore (2) des facultés qui s'exercent sous l'impulsion de l'esprit. Mon corps ne devient un instrument de l'esprit qu'autant qu'il est façonné pour remplir cette fonction. Si chez les animaux le corps, en obéissant à leurs instincts, exécute d'une façon immédiate tout ce qui est nécessairement contenu dans l'idée de l'animal, l'homme doit, au contraire, se rendre maître de son corps par sa propre activité. Au début, l'âme humaine ne pénètre son corps que d'une façon tout à fait indéterminée. Pour qu'elle le

(1) Elle n'a pas encore accompli cette transformation, autant que nous sommes encore ici dans la sphère de l'unité immédiate de l'âme et du corps, et que le corps ne se trouve pas encore façonné par l'habitude.

(2) C'est-à-dire en tant que facultés immédiates, et avant qu'elles ne soient médiatisées, façonnées par l'esprit.

pénètre d'une façon déterminée, il faut qu'elle l'élève. Dans cette éducation, le corps se montre d'abord indocile à l'égard de l'âme, ses mouvements sont incertains, et ils sont, relativement au but à réaliser, ou trop forts ou trop faibles. L'homme ne saurait atteindre à une juste mesure de cette force qu'en dirigeant son attention sur les circonstances diverses qui accompagnent les choses extérieures, et en réglant, d'après ces circonstances, tous les mouvements de son corps. Par conséquent, les dispositions naturelles les plus heureuses ne sauraient exécuter avec justesse ces mouvements qu'autant qu'elles ont reçu une éducation technique.

En exerçant les facultés corporelles qui sont destinées à l'usage de l'esprit, on les rend de plus en plus adéquates à ce dernier; car, par cet exercice, l'âme va de plus en plus en se familiarisant avec les circonstances qu'il faut considérer, et, par suite, elle se retrouve davantage elle-même dans ses manifestations (1), et finit par atteindre à ce point où elle peut revêtir immédiatement d'une forme corporelle ses déterminations internes, et s'approprier ainsi plus complétement son corps, et le transformer en un instrument docile de l'esprit, ce qui amène un rapport magique entre eux, — une action immédiate de l'esprit sur le corps (2).

Mais, par suite de cet exercice répété des diverses facultés, exercice qui donne à ces dernières la forme d'une habitude, la forme de l'être qui est gardé dans le souvenir,

(1) *In ihren Aeusserungen somit immer heimischer wird : par là elle se trouve de plus en plus chez elle dans ses manifestations.*

(2) Cf. ci-dessus, § 406.

dans la généralité de la vie interne de l'esprit (1), l'âme introduit dans ses manifestations une forme générale d'activité, une règle faite pour s'étendre aux autres manifestations. Cette règle se concentre tellement dans sa simplicité, qu'en elle nous n'avons plus la conscience des différences particulières de nos diverses facultés; ce dont nous avons un exemple en écrivant. Lorsque nous apprenons à écrire, nous sommes obligés de diriger notre attention sur chaque élément individuel, sur le nombre extraordinaire de moyens qu'exige cette opération. Lorsque, au contraire, la faculté d'écrire s'est changée en habitude, nous (2) nous sommes rendus si complétement maîtres de tous ces moyens, et nous nous sommes tellement identifiés avec la nature générale de cette opération (3), que tout élément individuel cesse d'être présent à notre esprit, et que nous n'avons plus devant les yeux que cette nature. On voit par là que dans l'habitude notre conscience est, d'un côté, présente dans son objet (4), et qu'elle s'y intéresse, mais que, d'un autre côté, elle en est absente, et qu'elle est indiffé-

(1) *Die Forme Eines in die Erinnerung, in die Allgemeinheit des geistigen Inneren aufgenommenen*, etc.: *la forme d'une chose qui est reçue dans le souvenir, dans la généralité de l'intérieur spirituel.* En effet, la sensation ou le sentiment qui s'est changé en habitude demeure dans l'esprit comme un souvenir, et partant il participe à l'universalité de l'esprit, mais il y demeure comme un élément spirituel interne, c'est-à-dire comme un élément immédiat et virtuel qui est, si l'on peut dire, à la disposition de l'esprit, qui est, comme il est dit plus haut, dans l'être de l'esprit.

(2) Le texte a : *Unser Selbst : notre individualité* s'est rendue, etc.

(3) Le texte dit : *Mit seiner Allgemeinheit : avec sa généralité*, avec ce qu'il y a de général, — la règle, — dans la faculté d'écrire.

(4) *In der Sache gegenwärtig : présente dans la chose*, expression plus générale et plus exacte.

rente à son égard; que notre individualité s'y approprie l'objet et s'en éloigne tout à la fois (1), et que si l'âme s'y transmet dans ses manifestations, elle se retire aussi de ces dernières, en les marquant ainsi de la forme de l'être mécanique, d'une œuvre purement naturelle (2).

c.

L'AME RÉELLE (3).

§ 412.

L'âme existe (4) dans sa corporéité complétement formée, et qu'elle s'est appropriée en tant que sujet individuel pour soi, ce qui fait que la corporéité est devenue l'extériorité en tant que prédicat où le sujet n'est en rapport qu'avec

(1) *Zurückzieht :* puisque ce qui y est présent à l'âme, c'est seulement l'élément général de la chose, la règle, et que l'âme n'y voit pas les éléments divers et les déterminations particulières de la chose, et qu'elle est indifférente à leur égard.

(2) *Eines Mechanischen, einer blossen Naturwirkung.* En effet, les œuvres ou manifestations de l'âme dans l'habitude ou en tant qu'habitude offrent ce double caractère. Car les manifestations habituelles sont des produits spirituels, en ce sens qu'elles supposent que l'âme a pénétré d'une façon déterminée le corps, et qu'elle l'a façonné en vue de ses fins, qu'elle l'a, en quelque sorte, spiritualisé. Mais par là que l'âme n'est qu'imparfaitement présente dans ces manifestations, qu'elle n'en embrasse pas la nature concrète, les rapports et les déterminations diverses, ces manifestations retombent dans le cercle de l'existence corporelle, et, par ce côté, ce sont des œuvres purement mécaniques et naturelles, des œuvres où, non-seulement la volonté et l'intelligence, mais le sentiment et la sensation elle-même n'interviennent point.

(3) *Die wirkliche Seele.* L'âme achevée, qui s'est complétement développée, qui a toute sa réalité, en tant qu'âme.

(4) Ici, au point où nous sommes parvenus.

lui-même (1). L'être représenté n'est pas cette extériorité, mais c'est l'âme, dont l'extériorité est le signe (2). C'est en tant qu'elle constitue cette idéalité de l'être interne et de l'être externe qui a été soumis au premier, que l'âme est âme réelle, et qu'elle trouve dans son corps une figure où elle se sent librement, et où elle se fait librement sentir (3), et qui, en tant qu'œuvre d'art de l'âme (4), possède une expression humaine, l'expression des sentiments et de la physionomie (5).

Les caractères distinctifs de l'expression humaine sont la figure droite, et particulièrement la main en tant qu'organe absolu, la bouche, rire et pleurer, etc., et ce son

(1) C'est-à-dire que la corporéité ou l'extériorité (car c'est la corporéité qui constitue l'extériorité) a été transformée par l'âme de telle façon qu'elle n'est plus qu'un prédicat de l'âme, et que, par suite, c'est l'âme elle-même, ce qui fait que l'âme, dans ses rapports, n'est plus en rapport avec un terme autre qu'elle-même, mais avec elle-même.

(2) Le texte dit : *Diese Aeusserlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen :* littéralement : *cette extériorité ne se représente pas, mais l'âme, et elle est son signe.* Ce qui est une suite de la phrase précédente. En effet, par là que l'extériorité s'est effacée, et qu'elle n'est plus ici que l'âme elle-même, l'être ou l'objet représenté, ou que l'âme se représente n'est plus un objet extérieur, mais c'est l'âme elle-même; c'est l'âme qui se pose elle-même son objet, et qui se pose elle-même en tant qu'objet; et, par suite, l'objet extérieur ou l'extériorité ne joue plus à l'égard de l'âme que le rôle d'un signe.

(3) *Sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen giebt : elle* (l'âme) *a dans sa corporéité sa libre figure* (libre en ce qu'elle a été pénétrée et façonnée par elle, et où elle peut ainsi se mouvoir librement), *dans laquelle elle se sent et se donne à sentir*, — se fait sentir, se manifeste.

(4) *Als das Kunstwerk der Seele.* C'est-à-dire non en tant qu'œuvre ou figure naturelle, mais en tant que figure que l'âme a façonnée.

(5) *Pathognomischen und physiognomischen Ausdruck.*

spirituel qui se répand sur le tout, et qui annonce immédiatement que le corps est la manifestation externe d'une plus haute nature. Si ce son est une modification si fugitive, si indéterminée et si difficile à définir (1), c'est que la figure est, par le côté de son extériorité, un être immédiat et naturel, et que, par suite, elle ne peut être qu'un signe indéterminé et imparfait de l'esprit, qu'elle ne saurait représenter comme esprit universel tel qu'il est pour soi (2). Pour l'animal, la forme humaine est ce qu'il y a de plus élevé, de la façon dont l'esprit apparaît à l'animal (3). Mais, pour l'esprit, elle ne constitue que sa première apparition (4), tandis que le langage en est une expression plus achevée. Si la figure constitue son existence la plus immé-

(1) *Unsagbare :* qu'on ne peut exprimer, ineffable.

(2) Ceci s'applique à la voix autre que le langage, et en tant que moment de la figure corporelle que l'habitude a façonnée, et qui est bien un signe de l'âme, mais qui ne saurait représenter encore d'une façon déterminée et fidèle l'esprit, et cela précisément parce qu'elle est encore ici, relativement à l'esprit, la figure à l'état immédiat, ou, ce qui revient au même, la figure que l'esprit comme tel n'a pas encore pénétrée.

(3) *Wie der Geist demselben erscheint.* La forme ou figure (*Gestalt*) corporelle humaine n'est pas seulement la figure de la nature animale qui est dans l'homme, mais aussi et surtout la figure de l'esprit, et c'est parce qu'elle est la figure de l'esprit qu'elle se distingue de la figure de l'animal. Par conséquent, la figure humaine est pour l'animal ce qu'il y a de plus élevé (*das Höchste*, le point culminant, et, pour ainsi dire, son idéal), de la façon, ajoute Hégel, dont l'esprit apparaît à l'animal ; voulant dire par là que l'animal ne saurait voir, entendre l'esprit en lui-même, et en tant qu'esprit, mais seulement dans cette apparence, dans ces manifestations extérieures de l'esprit qui ont lieu dans la figure humaine. En ce sens, on peut dire que l'homme est le Dieu de l'animal, et que son corps est le symbole où l'animal aperçoit son Dieu.

(4) *Erste Erscheinung :* l'apparition première, c'est-à-dire la plus immédiate, et partant la plus imparfaite.

diate (1), elle est aussi dans sa déterminabilité physionomique et pathonomique un élément contingent pour lui (2). Avoir voulu élever au rang d'une science la physionomique et même la crânoscopie (3), c'est une des pensées les plus absurdes qui aient jamais paru, plus absurde que la doctrine de la *signatura rerum*, suivant laquelle on devrait pouvoir connaître par la forme des plantes leur vertu curative.

(*Zusatz.*) Ainsi que nous l'avons déjà indiqué par anticipation et sous forme d'assertion au § 391, l'âme réelle constitue la troisième et dernière division principale de l'anthropologie. Nous avons commencé notre exposition anthropologique par l'âme tout à fait immédiate, et qui ne s'est pas encore détachée de sa déterminabilité naturelle. Nous avons ensuite passé, dans la seconde partie, à l'âme qui se sépare de son être immédiat, et qui est pour soi d'une

(1) *Nächste Existenz : l'existence la plus prochaine.* La plus prochaine, en ce sens qu'elle vient immédiatement après une autre sphère, et une sphère plus abstraite de l'esprit. C'est une expression équivalente à celle de la phrase précédente, que la figure est la première apparition de l'esprit. Par conséquent, elle constitue aussi son existence la plus immédiate.

(2) *Ein Zufälliges für ihn : une chose contingente pour lui : pour lui* en tant qu'esprit véritable et dans ses sphères les plus concrètes et les plus élevées. Hégel veut dire que bien que la figure soit un moment de l'esprit, elle en est un moment tellement abstrait et tellement immédiat, que, pour lui, c'est-à-dire à l'égard de sa nature concrète, c'est un être extérieur et accidentel, en ce qu'elle ne peut ni représenter ni contenir cette nature, laquelle se crée d'autres signes et d'autres instruments qui, par cela même, lui sont plus adéquats.

(3) *Même*, en ce que la phrénologie ou crânoscopie, comme l'appelle Hégel, est, moins encore que la physionomique, ou, si l'on aime mieux, la physionomologie, une science véritable de l'esprit.

façon abstraite dans ses déterminabilités, c'est-à-dire à l'âme-sentiment. Et enfin, comme nous venons de l'indiquer, nous arrivons maintenant à la troisième partie, c'est-à-dire à l'âme qui, en partant de cette scission, s'est élevée à son identité médiate avec sa naturalité (1), qui existe pour soi d'une façon concrète dans son corps, et qui est ainsi âme réelle. La notion de l'habitude que nous avons exposée dans le paragraphe précédent fait le pas-

(1) *Zu der aus jener Trennung zur vermittelten Einheit mit ihrer Natürlichkeit fortentwickelten : l'âme qui, de cette séparation ci-dessus, s'est développée jusqu'à l'unité médiatisée avec sa naturalité.* — Ainsi, dans la première partie, l'âme est dans un rapport d'unité, mais d'une unité immédiate avec sa naturalité, c'est-à-dire dans un rapport où l'âme ne s'est pas encore séparée de la nature, et où elle est âme en soi, âme virtuelle, et non âme pour soi. Dans la seconde partie, elle se sépare de sa naturalité, et elle devient pour soi — âme sensible. — Mais ce n'est là qu'une première séparation où elle n'est pour soi que d'une façon abstraite et limitée. Enfin, dans la troisième partie, elle revient à son identité avec sa naturalité, mais avec cette différence que c'est maintenant une identité médiate, une identité concrète et développée, où l'âme a posé et concilié l'opposition, et où elle existe comme âme qui a pénétré son corps, lequel, à son tour et par la même raison, est devenu le corps véritable, ou, suivant l'expression du texte, l'œuvre d'art de l'âme. — Nous ferons remarquer que l'expression *aus jener Trennung* ne veut pas seulement dire que le développement de la seconde partie prend son point de départ dans cette scission qui se fait entre l'âme et sa naturalité—ainsi entendue, elle serait en quelque sorte superflue — mais elle implique cette pensée, que si l'âme se sépare de sa naturalité, c'est seulement de sa naturalité immédiate, et non de sa naturalité en général qu'elle se sépare, et que, au contraire, si l'âme, dans la troisième partie, revient à une identité médiate avec sa naturalité, c'est qu'elle a gardé l'élément naturel et corporel dans tous ses développements ; qu'elle l'a gardé pour le transformer, et en le transformant. C'est là, du reste, nous avons à peine besoin de le rappeler, le mouvement de la dialectique hégélienne, c'est-à-dire de la dialectique concrète et absolue.

sage au degré actuel du développement de l'esprit. Et, en effet, comme nous venons de le voir, dans l'habitude, les déterminations idéales de l'âme prennent la forme du simple être, de l'être qui est extérieur à lui-même (1), et, par contre, le corps est irrésistiblement pénétré par l'âme, et se trouve soumis à la puissance de son idéalité qui entre de plus en plus en possession de sa liberté. C'est ainsi qu'à travers la scission de l'âme et de son corps, et la suppression de cette scission, se produit l'unité médiate de l'être interne et de l'être externe (2). Cette unité qui, sortant d'une unité réalisée (3), devient une unité immédiate, c'est ce que nous appelons réalité de l'âme (4).

Au point de vue auquel nous sommes arrivés, le corps ne se présente plus à notre considération par le côté de son processus organique, mais seulement comme corps qui, même dans son existence, se trouve posé comme être extérieur idéalisé (5), et où l'âme, qui n'est plus renfermée

(1) Ce qui est simplement, est extérieur à lui-même, en ce qu'il n'y a pas en lui de détermination, de rapport, et qu'il ne saurait être pour lui-même, pour soi.

(2) Le texte a : *Jenes Inneren und jenes Aeusseren : de cet être intérieur* (l'âme) *et de cet être extérieur* (le corps).

(3) *Hervorgebrachten :* amenée, posée, qui est un résultat.

(4) L'âme réelle constitue, en effet, une nouvelle unité, un nouveau moment immédiat, mais immédiat d'une immédiatité plus concrète que les moments précédents, et qui, par cela même, est un résultat, un moment qui présuppose et contient des développements antérieurs.

(5) *Ein selbst in seinem Daseyn ideell gesetztes Aeusserliches ist : c'est une chose, un être extérieur posé idéalement, même dans son existence :* ce qui est expliqué par ce qui précède, puisque le corps n'est plus ici qu'un signe de l'âme. Cela fait que, s'il est encore un être extérieur, son

dans le cercle de la corporalisation instinctive (1) de ses sensations internes, se meut en lui avec autant de liberté qu'elle en a pu acquérir jusqu'ici, en triomphant des oppositions qui font obstacle à son idéalité.

La corporalisation instinctive (2) des sensations internes que nous avons considérée à la fin de la première division de l'anthropologie, § 402, est un moment que l'homme a en partie commun avec les animaux. Au contraire, la libre corporalisation (3) que nous avons à considérer ici marque le corps humain d'une empreinte spirituelle tellement tranchée, qu'il n'y a pas d'autre déterminabilité naturelle qui distingue plus nettement l'homme de l'animal. Par son côté purement corporel, l'homme ne se distingue pas beaucoup du singe. Mais son corps, par son aspect que l'esprit anime et pénètre de sa nature, se distingue du singe à un tel point, qu'entre ses manifestations et celles d'un oiseau il y a une moindre différence qu'entre le corps de l'homme et celui du singe (4).

extériorité se trouve cependant idéalisée, et que, par conséquent, il n'est plus le même corps, il n'est plus un corps purement organique, ou, comme a le texte, *son existence elle-même* se trouve transformée.

(1) *Unwillkürliche Verleiblichung : corporalisation involontaire.*

(2) *Unfreiwillige : voulue sans liberté.*

(3) *Mit Freiheit geschenheden Verleiblichung: la corporalisation faite avec liberté.* Il va sans dire qu'il ne s'agit pas ici de la volonté et de la liberté proprement dites, qui appartiennent à une autre sphère de l'esprit, mais de cette liberté que l'esprit a pu acquérir en se soumettant le corps. L'esprit commence à exister comme esprit, en ce que le corps est devenu son instrument et son signe. C'est là, comme il est dit ci-dessus, la liberté qu'il a conquise jusqu'ici.

(4) Ceci est dirigé, comme on peut le voir, contre ceux qui disent que l'homme vient du singe, ou qu'il n'est qu'un singe perfectionné. Pour faire sentir ce qu'il y a d'absurde dans cette opinion, et en même temps

C'est principalement dans la figure que se concentre l'expression spirituelle, parce que la tête est le siége spécial de la vie spirituelle. Quant au reste du corps qui appartient plus ou moins à la naturalité comme telle, et que, pour cette raison, les peuples policés ont, par pudeur, couvert de vêtements, l'esprit s'y manifeste surtout dans son maintien. C'est ce maintien, pour le dire en passant, que les artistes de l'antiquité se sont principalement appliqués à exprimer dans leurs œuvres, parce que le point saillant qu'ils ont voulu représenter c'est l'épanchement de l'esprit dans tout le corps. — On appelle, comme on sait, jeu de la physionomie, l'expression spirituelle qui est amenée par les muscles de la face. Les gestes, dans l'acception stricte du mot, appartiennent aux autres parties du corps. —Le geste absolu de l'homme c'est sa position droite. Il n'y a que l'homme qui peut se tenir debout, car l'orang-outan lui-même ne peut garder sa position droite qu'à l'aide d'un bâton. L'homme ne se tient pas debout naturellement, mais par l'énergie de sa volonté, et bien que sa position droite, lorsqu'elle est devenue une habitude, n'exige pas un effort marqué de l'activité volontaire, la volonté n'en doit pas moins y être toujours présente, car nous tombons dès l'instant où elle se retire. — Le bras, et surtout

combien l'homme diffère du singe par l'esprit, Hégel dit qu'on peut trouver une plus grande ressemblance entre l'oiseau et l'homme qu'entre le singe et l'homme, bien que par son corps l'oiseau ressemble moins que le singe à l'homme. En faisant ce rapprochement il a probablement eu surtout en vue la voix de l'oiseau, qui manifeste une nature en quelque sorte plus humaine que le cri du singe. C'est, du reste, une espèce de boutade ou un trait d'esprit qu'il dirige contre une opinion qui est trop superficielle pour qu'on s'y arrête.

la main, sont aussi des organes qui appartiennent en propre à l'homme. Il n'y a pas d'animal dont l'activité extérieure (1) ait à sa disposition un instrument aussi docile. La main, cet organe par excellence (2), s'adapte aux produits sans nombre de la volonté. Ordinairement, nous commençons nos gestes avec la main, et nous les continuons avec le bras et le reste du corps.

C'est une recherche intéressante que celle qui a pour objet l'expression par la physionomie et les gestes. Il est cependant parfois difficile de découvrir la raison de la nature symbolique spéciale de certains jeux de la physionomie et des gestes, et la connexion de leur signification avec ce qu'ils sont dans leur état virtuel (3). Nous nous bornerons ici à indiquer les phénomènes les plus ordinaires qui ont trait à ce point. Faire signe de la tête, pour commencer par celui-ci, veut dire qu'on consent, car par là on donne à entendre qu'en un certain sens on se soumet. — Le témoignage de respect, en se courbant, n'a lieu, chez nous autres Européens, qu'avec la partie supérieure du corps, parce que nous n'entendons pas abdiquer par là notre indépendance. Les Orientaux, au contraire, expriment leur crainte du maître en se prosternant devant lui, et ils

(1) *Thätigkeit nach Aussen : activité vers le dehors.*

(2) *Diess Werkzeug der Werkzeuge.*

(3) *Mit Dem, was an sich sind : avec ce qu'ils sont en soi.* C'est-à-dire qu'il est difficile de déterminer la connexion qui existe entre les gestes en eux-mêmes (ce qui constitue leur en soi, leur état virtuel), et la chose qu'ils veulent signifier (ce qui constitue le geste posé, à l'état concret, pour soi), et cela précisément à cause de l'indétermination et de la contingence de cette connexion, comme on l'a remarqué ci-dessus, p. 443.

n'osent point lever les yeux vers lui, parce qu'ils affirmeraient par là leur individualité, tandis que pour eux le maître seul est libre, et a le droit d'éloigner par son regard le serviteur et l'esclave. — Secouer la tête veut dire nier, car nous voulons indiquer par là une pensée qui ébranle, qui affaiblit (1). On lève la tête quand on veut exprimer le dédain, sa supériorité sur les autres. Le refrognement du nez exprime un dégoût, comme si l'on sentait une mauvaise odeur. Le froncement du front annonce la colère, un mouvement où l'on se dresse intérieurement contre un objet (2). — Nous faisons une longue mine lorsque nous sommes trompés dans notre attente, parce qu'en ce cas nous nous sentons pour ainsi dire défaillir (3). — Les gestes les plus expressifs ont leur siége dans la bouche et dans ses environs, parce que c'est de la bouche que partent les manifestations du langage, lesquelles entraînent avec elles des modifications très-variées des lèvres. — Quant aux mains, lorsque pour exprimer la surprise on se frappe la tête avec elles, c'est comme si l'on cherchait un point d'appui en soi-même (4). — Serrer la main en prenant un engagement signifie,

(1) *Ein Wankendmachen, ein Umstotzen : une pensée qui fait vaciller, hésiter, qui fait faillir ou renverse* une opinion, une pensée.

(2) *Ein Sich-in-sich fixiren gegen Anderes : un se fixer en soi-même, contre autre chose.*

(3) *Gleichsam aufgelöst :* nous nous sentons *pour ainsi dire dissous,* comme si nous tombions en dissolution.

(4) *Sich über sich selber zusammen zuhalten : se soutenir* (en s'appuyant) *sur soi-même,* c'est-à-dire comme si l'on cherchait un point d'appui, une raison qui explique, ou qui diminue ou fasse disparaître la surprise.

comme il est aisé de le voir, qu'on est tombé d'accord (1). Le mouvement des extrémités inférieures du corps, le port, a une signification marquée. On doit, avant tout, le façonner de manière que l'âme y manifeste sa supériorité sur le corps. Cependant, la démarche exprime d'une manière particulière non-seulement l'éducation ou la grossièreté, mais aussi, d'un côté, la nonchalance, l'affectation, la vanité, l'hypocrisie, etc., et, d'un autre côté, la régularité, la modestie, l'intelligence, la franchise, etc., de telle façon qu'on peut aisément distinguer les hommes les uns des autres par leur démarche.

En outre, il y a moins de vivacité dans le jeu de la physionomie et dans les gestes de l'homme policé que dans ceux de l'homme inculte. Comme le premier sait imposer silence à la violence interne de ses passions, il sait aussi garder un calme extérieur et une certaine mesure dans la libre manifestation corporelle de ses sentiments, tandis que le second, qui ne sait contenir ses mouvements internes, croit ne pouvoir se faire mieux entendre que par un luxe de gestes et de mouvements de la physionomie, ce qui parfois ne le conduit qu'à grimacer et à se donner un air comique, car dans la grimace l'homme intérieur s'épanche immédiatement et sans réserve au dehors (2), et permet à chaque sensation de s'emparer de tout son être, ce qui fait que, semblable à l'animal, il se trouve exclusivement absorbé dans une sensation particulière. L'homme cultivé n'a pas besoin d'être prodigue de gestes, car la parole lui

(1) *Einiggewordenseyn.*

(2) *Das innere sich sogleich ganz äusserlich macht : l'intérieur se fait* (se change) *aussitôt* (sans réflexion) *une chose tout à fait extérieure.*

fournit le moyen le plus élevé et le plus propre pour s'exprimer, le langage pouvant s'approprier et rendre d'une façon immédiate toutes les modifications de la représentation (1). C'est pour cette raison que les anciens ont eu recours au moyen extrême (2) de couvrir la figure par un masque, et que, satisfaits de ces traits immobiles du visage, ils ont renoncé au jeu vivant de la physionomie de l'acteur.

Maintenant, de même que ces corporalisations volontaires dont il est question ici deviennent, par l'action de l'habitude, quelque chose de mécanique, et qui n'a pas besoin d'un effort particulier de la volonté, de même quelques-unes des corporalisations involontaires des sensations de l'âme dont il a été question au § 402 peuvent, à leur tour, se produire aussi avec conscience et liberté. La voix humaine, avant tout, rentre dans cette catégorie. En devenant langage, la voix humaine cesse d'être une manifestation involontaire de l'âme. Le rire aussi, sous forme de moquerie, est un fait accompagné de liberté, et dans le gémissement il y a plus de volonté que de nécessité naturelle. — C'est là ce qui explique pourquoi nous avons traité de ces manifestations de l'âme en deux endroits, —

(1) *Der Vorstellung*. Ce que peut exprimer, en effet, le langage, ce n'est pas la pensée proprement dite ou l'idée, mais la représentation, car la pensée ne peut être exprimée, c'est-à-dire entendue que par la pensée, ce qui revient à dire que la pensée ne saurait être entendue que par elle-même.

(2) *Zu dem Extreme fortgegangen sind : sont allés jusqu'à l'extrême.* C'est, en effet, un moyen extrême, car c'est exagérer l'importance du langage que de cacher le jeu de la physionomie pour laisser le champ libre à la parole.

savoir, là où nous avons parlé de l'âme purement sensible, et ici en parlant de l'âme réelle. C'est aussi pour cette raison que déjà, au § 402, nous avons fait observer que, parmi les corporalisations involontaires de l'esprit, il y en a plusieurs qui se rapprochent des déterminations pathonomiques et physionomiques qu'on devait considérer de nouveau dans le paragraphe ci-dessus (412). La différence entre ces deux déterminations consiste en ce que l'expression pathonomique se rapporte davantage aux mouvements passagers des passions, tandis que l'expression physionomique se rapporte davantage au caractère, et partant à un état qui persiste. Cependant, le moment pathonomique se change en un moment physionomique lorsque la passion ne se produit pas comme un mouvement passager, mais comme un état durable et prédominant. C'est ainsi, par exemple, que la colère, en se répétant, finit par se graver dans la physionomie, ou qu'une fausse dévotion s'imprime avec des traits ineffaçables dans l'expression de la figure et dans tout le maintien du corps.

Toute physionomie a une expression à travers laquelle on voit paraître, au premier coup d'œil, une individualité agréable ou désagréable, forte ou faible. C'est d'après cette apparence que nous portons, par un certain instinct, un premier jugement général sur les autres. Mais l'erreur se glisse facilement dans ce jugement, parce que cet élément extérieur, qui est ici l'élément prépondérant, étant marqué de la forme immédiate (1), ne correspond pas parfaitement,

(1) Le texte dit : *Weil jenes überwiegend mit dem Charakter der Unmittelbarkeit behaftete Aeusserliche*, etc., *parce que cette chose extérieure*

mais seulement à un degré plus ou moins grand à l'esprit, ce qui fait qu'un extérieur favorable ou défavorable peut cacher tout autre chose que ce qu'il annonce. C'est aussi pour cette raison qu'on applique souvent à tort le mot de la Bible : Garde-toi de ceux que Dieu a marqués. Le jugement fondé sur l'expression de la physionomie n'a que la valeur d'un jugement immédiat, et, partant, il peut être vrai, mais il peut être faux aussi (1). C'est donc avec raison qu'on en est revenu aujourd'hui de cette admiration exagérée dont on s'était pris autrefois pour la physionomique, ce genre de recherches où Lavater a fait tant de bruit, et qui devait nous donner la clef de la connaissance tant vantée de la nature humaine (2). C'est bien plutôt par ses actions que par ses traits extérieurs qu'on connaît l'homme. Et c'est la destinée du langage lui-même (3) que de fournir à l'homme

(la physionomie, et l'expression de la physionomie), *prédominante* (c'est, en effet, ce qui prédomine dans ce jugement, ce qui détermine le jugement) *est chargée* (expression destinée à marquer l'imperfection de ce jugement) *du caractère de l'immédiatité*. Ce qu'on a, en effet, ici, c'est un rapport ou un jugement immédiat, c'est-à-dire un jugement où les termes (l'esprit et la figure) ne se sont pas encore médiatisés, et compénétrés, ce qui fait qu'il n'y a encore entre eux qu'un rapport extérieur et contingent — plus contingent que celui qu'on rencontre dans des moments plus concrets de l'esprit, tels que le langage ou l'esprit pratique (rapport de la pensée et de l'action) et d'autres moments, comme on pourra le constater en avançant.

(1) Voy. *Logique*, § 172-175.

(2) *Menschenkennerei*. Le mot *kennerei* est intraduisible. Il veut désigner la connaissance vulgaire et superficielle des amateurs et des barbouilleurs.

(3) *Lui-même :* c'est-à-dire bien qu'il appartienne à une sphère plus concrète de l'esprit.

un moyen tout aussi bien pour dissimuler que pour manifester sa pensée.

§ 413.

En soi, la matière n'a point de réalité dans l'âme (1). Celle-ci, en tant qu'elle est pour soi, se sépare de son être immédiat, et se pose cet être en face d'elle-même comme son corps (2), lequel ne saurait opposer de résistance à son activité formatrice (3). L'âme qui s'est opposé à elle-même son être, qui l'a supprimé et qui se l'est approprié, n'est plus l'âme, elle n'est plus l'esprit dans sa sphère immédiate. L'âme réelle, dans l'habitude de ses sensations et du sentiment de soi concret, est virtuellement l'idéalité pour soi de ses déterminabilités (4), existe au dedans d'elle-même dans son extériorité, et constitue un rapport infini avec elle-

(1) Ce qui est déjà expliqué et démontré par ce qui précède. Car en soi, ou suivant sa notion la matière est ainsi constituée qu'elle doit s'effacer devant l'esprit, et l'activité et les développements de l'esprit sont précisément la démonstration de cette vérité, puisqu'ils consistent à faire que cet en soi, cette passivité, cette inanité virtuelle de la matière devienne pour soi, se réalise.

(2) *Als Leiblichkeit, comme corporéité.*

(3) Le texte a : *die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten kann : qui* (la matière) *ne peut opposer aucune résistance à son représenter* (aux représentations de l'âme) *en elle* (dans la matière). — *Einbilden* veut dire représenter, mais il implique ici l'idée de transformation et de formation. Il veut dire que l'âme en se représentant elle-même dans la matière transforme la matière qui ne saurait lui opposer de résistance.

(4) *Ist an sich die für-sich-seyende Idealität ihrer Bestimmtheiten :* c'est-à-dire l'âme réelle est bien l'idéalité qui est pour soi, mais elle n'est cette idéalité qu'en soi, à l'état virtuel, et ne l'est pas encore en tant que posée, en acte.

même (1). Cet être-pour-soi du libre universel est l'éveil plus élevé de l'âme dans le moi, dans l'universel abstrait, — autant que le moi réalise l'universel abstrait (2), — qui est ainsi (3) pensée et sujet pour soi, et sujet déterminé de ce jugement (4), où le moi, pendant qu'il repousse (5) comme un objet, comme un monde qui lui est extérieur,

(1) *In ihrer Aeusserlichkeit erinnert in sich, und unendliche Beziehung auf sich : dans son extériorité se ressouvient en elle-même*, etc. Comme ici l'extériorité, la corporéité est supprimée en tant que simple corporéité, et qu'elle n'est plus qu'un signe de l'âme, celle-ci dans ses rapports extérieurs n'est plus en rapport qu'avec elle-même, et l'on peut dire qu'elle ne s'y souvient que d'elle-même, en ce sens que dans le souvenir on reproduit et l'on retrouve, et l'on se reproduit et l'on se retrouve soi-même. Par conséquent, ici dans ses rapports extérieurs l'âme ne retrouve pas une extériorité qui est hors d'elle, et qui est autre qu'elle-même, mais elle retrouve cette extériorité en elle-même, comme elle se retrouve elle-même dans cette extériorité.

(2) *Insofern sie für die abstracte Allgemeinheit ist : autant ou en tant que le moi est pour l'universalité abstraite.* Le terme *pour* veut exprimer une certaine mesure dans ce rapport du moi avec l'universalité abstraite, la mesure suivant laquelle le moi entre dans cette universalité, ou, si l'on veut, il réalise, il est lui-même cette universalité. Car dire qu'une chose est, ou existe pour une autre chose, c'est dire qu'elle entre dans le cercle de l'existence de cette dernière, et qu'en un certain sens elle est cette dernière. Maintenant, le terme abstrait n'est pas ici entendu dans le sens hégélien ordinaire, mais plutôt dans le sens où on l'entend lorsqu'on dit que les principes sont des êtres abstraits, parce qu'ils sont distincts ou séparés des choses dont ils sont les principes. Ici le moi est le *libre universel*, l'universel qui s'est affranchi ou séparé de sa corporéité, autant que le moi peut s'en affranchir. Et c'est précisément parce que ce n'est qu'un affranchissement imparfait qu'on ajoute, *en tant que le moi est pour l'universel abstrait.* Car l'universel abstrait absolu n'est pas le moi, mais la pensée. Voy. ci-dessous, *Zusatz.*

(3) *So, ainsi, de cette façon*, c'est-à-dire autant qu'il est lui-même cet universel.

(4) Le texte a, *du* jugement.

(5) *Von sich ausschliesst : exclut, renvoie hors de soi.*

la totalité naturelle de ses déterminations, se met aussi en rapport avec elle, de telle façon qu'il se réfléchit immédiatement sur lui-même dans cette totalité. C'est là la *conscience* (1).

(*Zusatz.*) La représentation que l'âme se donne d'elle-même dans son corps, et que nous avons considérée dans les deux paragraphes précédents, n'est nullement une représentation absolue, elle n'est pas une représentation qui supprime complétement la différence de l'âme et du corps. C'est la nature de l'idée logique, suivant laquelle se fait tout développement, qui exige que cette différence joue le rôle qui lui appartient (2). Le corps garde, par conséquent, un élément purement organique qui échappe à la puissance de l'âme, de telle sorte que la représentation de l'âme dans

(1) Ainsi le moi est déjà d'une certaine façon la pensée, et partant sujet pour soi, et sujet déterminé de telle manière que pendant qu'il repousse la totalité naturelle de ses déterminations, le monde de la sensation et du sentiment, comme un objet, comme un non-moi qui lui est extérieur, comme un moment subordonné, il se met en même temps en rapport avec ce monde (*sich darauf bezieht*); et il se met en rapport avec ce monde, par là qu'il sort de ce monde, et que ce monde est sa présupposition. Cela fait que ce monde se retrouve en lui, non comme totalité naturelle, mais comme totalité, comme monde objectif du moi, et tel qu'il est dans le moi, et qu'il est transformé par sa nature. C'est en ce sens que le moi *se réfléchit immédiatement sur lui-même dans cette totalité;* ce qui veut dire que le moi n'est lui-même, n'est pour soi que par son rapport avec cette totalité, rapport où il la repousse et se l'approprie tout à la fois. C'est là ce jugement, ce rapport, ou cette unité qui constitue la conscience. Maintenant dans quel sens et de quelle façon le moi est déjà la pensée, c'est là un point, il est à peine besoin de le faire observer, qu'on ne peut entendre qu'en avançant, c'est-à-dire en considérant les développements, et la nature concrète non-seulement du moi, mais de la pensée elle-même.

(2) *Sein Recht behalte: maintienne, fasse valoir son droit.*

son corps n'embrasse qu'un côté de ce dernier. Cependant, en atteignant au sentiment de cette limitation de sa puissance, l'âme se réfléchit sur elle-même et repousse loin d'elle sa corporéité comme un être qui lui est étranger. Par ce retour sur lui-même l'esprit achève sa délivrance de la forme de l'être, se donne la forme de l'essence et devient moi (1). Sans doute, l'âme, en tant que sujet ou indi-

(1) Ce qui domine, en effet, dans l'âme, c'est la forme logique de l'être, en ce que les termes y sont à l'état immédiat, à l'état d'isolement (*Einzelnheit*) et, si l'on peut ainsi dire, d'extériorité réciproque, et le mouvement de l'idée dans l'âme consiste à faire disparaître cette forme immédiate et à élever l'âme à la sphère de l'essence et de la réflexion, c'est-à-dire à cette sphère où les termes se médiatisent l'un l'autre et se réfléchissent l'un sur l'autre. C'est là ce qui a lieu dans la conscience. — Maintenant, bien que dans l'habitude et dans l'âme réelle l'âme ait soumis et transformé son corps de façon à en faire un signe et une représentation d'elle-même, cette transformation n'est cependant qu'une transformation incomplète, car, nous l'avons vu, dans l'habitude l'âme retombe, par un côté, dans l'être, dans l'état immédiat et mécanique, et, dans l'âme réelle, elle ne parvient à faire de son corps qu'un signe incertain, obscur et indéterminé. Le corps garde, par conséquent, quelque chose, et comme un côté de sa nature spéciale, de sa nature purement organique. Et ce côté il doit le garder conformément à la loi logique qui, comme dit le texte, gouverne tout développement de l'idée. Et, en effet, ce rapport, ou cette unité de l'âme et du corps qui s'accomplit dans l'âme réelle n'est qu'une unité abstraite et immédiate, ce n'est qu'une première unité, et par conséquent une unité où le corps garde en partie sa nature propre et indépendante. Et ainsi, la différence de l'âme et du corps n'est que partiellement supprimée. Or c'est là précisément ce qui amène la conscience, ou le moi. C'est sur cette limite, voulons-nous dire, que se produit la conscience, et c'est cette limite que le moi franchit et supprime en même temps. Il faut à cet égard observer que cette limite, ou, ce qui revient au même, cette différence, différence où le corps échappe encore par un côté à l'action de l'âme, où il n'est pas encore devenu complétement âme, si l'on peut ainsi s'exprimer, est une différence spéciale et déterminée;

vidu (1), est déjà virtuellement le moi. Mais la subjectivité immédiate et naturelle ne saurait constituer à elle seule le moi véritable (2), car le moi est cet être universel et simple qui n'existe réellement que lorsqu'il a lui-même pour objet, — que lorsqu'il est devenu l'être-pour-soi de l'être simple dans l'être simple, l'universel qui est en rapport avec l'universel (3). L'universel qui est en rapport avec lui-

car elle se produit là où l'âme a atteint au sentiment de soi concret, comme il est dit ci-dessus, c'est-à-dire à ce sentiment où elle se sent et est virtuellement maîtresse de son corps. Or c'est ce sentiment et cette virtualité que pose et réalise la conscience. La conscience, en effet, est cette idée qui présuppose la corporéité, la totalité naturelle, suivant les expressions du texte, en tant que totalité naturelle, et qui la présuppose non comme un moment éloigné et qu'on a supprimé, mais comme un moment qui lui appartient, où elle se meut, et qu'elle supprime tout à la fois. Car c'est en se mettant en contact avec cette totalité, et en la repoussant comme un monde objectif qui lui est étranger (*als ein ihm Fremdes*), comme un monde qu'elle ne saurait admettre dans sa sphère, c'est, disons-nous, en repoussant et en absorbant tout ensemble cette totalité qu'elle se réfléchit sur elle-même, qu'elle est conscience. C'est ainsi que nous retrouvons dans la conscience tous les moments précédents, l'habitude et l'âme réelle elles-mêmes, mais que nous les y retrouvons transformées et en tant que déterminations de la conscience. Dans ce jugement, le sujet et l'objet ne sont plus dans un rapport immédiat, comme dans les moments précédents, mais ils se réfléchissent l'un sur l'autre, et ils sont adéquats l'un à l'autre. Le sujet est le moi qui n'est tel que par et dans le non-moi, et l'objet est le non-moi qui, à son tour, n'est tel que par et dans le moi. Cf. sur ce point § 377, p. 554, note 2.

(1) *Subjectivität oder Selbstichkeit.* Hégel veut dire que toute subjectivité, ou toute individualité (toute chose individuelle identique) n'est point le moi, ou, ce qui revient au même, qu'elle l'est virtuellement, mais qu'elle ne l'est pas réellement.

(2) *Die Wirklichkeit des Ich : la réalité du moi.*

(3) *Wenn es zum Für-sich-seyn des Einfachen im Einfachen, zur Beziehung des Allgemeinen auf das Allgemeine geworden ist.* Un être n'est

même (1) n'existe nulle part, hormis dans le moi. Dans la nature extérieure, comme nous l'avons fait remarquer dans l'introduction à la doctrine de l'esprit subjectif, l'universel n'atteint au plus haut degré d'activité de sa puissance qu'en détruisant l'existence individuelle, ce qui ne constitue pas l'être-pour-soi véritable (2). L'âme naturelle n'est, elle aussi, d'abord que la possibilité réelle (3) de cet être-pour-soi. Ce n'est que dans le moi que cette possibilité se change en réalité. Par conséquent, dans le moi a lieu un réveil d'un ordre plus élevé que le réveil naturel, lequel est renfermé dans la sensation des choses indivi-

pour soi, ou ce qui revient au même, l'être-pour-soi n'est tel que parce qu'il est en rapport avec un être autre que soi, avec son contraire, et qu'il revient sur lui-même de ce rapport. Or ici on a un être simple qui est pour soi par là qu'il est en rapport avec un autre être, lequel est lui aussi un être simple ; ou, comme dit le texte, on a un être simple lequel est l'être-pour-soi dans l'être simple, c'est-à-dire en tant qu'il est en rapport avec l'être simple, et qu'il est dans ce rapport. Maintenant l'autre membre de la phrase dit ce qu'il faut entendre par être simple. L'être simple est l'universel, lequel est simple non en ce sens que c'est un être immédiat et abstrait, mais, au contraire, en ce sens qu'il fait l'unité des diverses déterminations. Par conséquent, ce qu'on a ici, et pour la première fois, c'est le rapport de deux termes qui sont tous les deux des termes universels, et qui le sont quant à la forme et quant au contenu, c'est-à-dire on a le rapport du moi et du non-moi. Voy. plus loin, § 414 et suiv., et plus haut, § 382, p. 31, § 38, p. 78.

(1) *Avec lui-même*, en ce sens qu'il est en rapport avec un terme universel comme lui.

(2) Voy. § 382, p. 30.

(3) Sur la *possibilité réelle*, voy. *Logique*, § 143 et suiv. Hégel veut dire que l'âme naturelle possède une réalité qui se rapproche de cet être-pour-soi plus que l'universel tel qu'il existe dans la nature, mais que c'est une réalité qui, elle aussi, n'est qu'une possibilité relativement à cet être-pour-soi que le moi réalise, amène à l'existence.

duelles (1). Car le moi est l'éclair qui brille (2) à travers l'âme naturelle, et y efface sa naturalité. C'est, par conséquent, dans le moi que se produit l'idéalité de l'être naturel, et que, par suite, l'essence de l'âme devient pour l'âme elle-même (3).

C'est là le terme auquel s'arrête le développement an-

(1) *Auf das blosse Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen : le réveil naturel borné au simple sentir de l'être individuel :* c'est-à-dire ce réveil où l'âme sent simplement les choses individuelles isolées, extérieures les unes aux autres.

(2) *Schlagende : qui éclate;* ce qui peint encore mieux l'action du moi qui, en traversant l'âme naturelle, y supprime l'élément naturel, la naturalité, et la transforme.

(3) Ainsi on a ici un second réveil, un réveil d'un ordre plus élevé que le réveil naturel. En effet, dans le réveil naturel et dans les développements qui viennent à sa suite, l'âme ne franchit pas les limites de la vie sensible, c'est-à-dire elle ne cesse pas d'être âme naturelle et de retomber, en quelque sorte, à chacun de ses degrés dans la nature, dans la sphère des existences immédiates, extérieures et purement individuelles. Ce réveil est, par conséquent, le premier réveil, le réveil de l'âme naturelle et sensible, ou de l'âme proprement dite. Ici, au contraire, on a le réveil de l'universel, et de l'universel qui est pour soi, on a, en d'autres termes, l'idée qui commence à exister, et à se savoir en tant qu'idée. C'est, par conséquent, ici que la nature se trouve véritablement idéalisée, c'est-à-dire supprimée en tant que nature, et élevée jusqu'à l'idée, et que l'essence de l'âme devient pour l'âme (*Das Wesen der Seele wird für die Seele*). Car par là que l'âme n'existait pas dans sa propre sphère sous sa forme universelle, ou en tant qu'idée pour soi, son essence n'existait pas pour elle, et elle était comme hors d'elle-même, à l'instar des principes de la nature qui n'existent pas pour la nature, parce qu'ils ne peuvent exister dans la nature sous leur forme véritable, universelle et absolue. Ainsi, au contact du moi et de la conscience, l'âme elle-même, et la nature en général s'éveillent à une vie et à une existence nouvelle, à la vie et à l'existence de l'idée et de la pensée. Il est donc vrai de dire que le moi est cet éclair qui brille et se fait jour à travers l'âme et la vie naturelle, lesquelles s'effacent devant sa lumière, et se trouvent comme rejetées dans l'ombre.

thropologique de l'esprit. En reportant en arrière nos regards sur ce développement, nous verrons comment l'âme humaine, à la différence de l'âme de l'animal, qui demeure emprisonnée dans l'individualité et dans les limitations de la sensation, s'est élevée au-dessus du contenu de cette dernière, contenu limité et qui mal s'accorde avec sa nature virtuellement infinie, — comment elle a idéalisé ce contenu, — comment, dans l'habitude surtout, elle l'a transformé en quelque chose de général, en un être qui garde ses déterminations, en un tout, en un simple être (1), — comment elle a, par cela même, rempli l'espace vide de sa vie interne (2) d'un contenu qu'elle s'est rendu adéquat par l'action de son universalité (3); — comment elle

(1) *Zu etwas Allgemeinen, Erinnertem, Totalem, zu einem Seyn :* ce qui est expliqué par ce qui précède. Car si dans l'habitude le contenu de l'âme sensible ne devient pas le véritable universel, l'universel tel qu'il existe dans la conscience et la pensée, il devient cependant quelque chose d'universel, quelque chose qui lui ressemble, puisqu'il y revêt la forme d'une certaine règle suivant laquelle l'âme façonne et emploie son corps. Ce contenu cesse par cela même d'être un élément passager et individuel, et, par conséquent, il demeure dans l'âme, il y persiste comme un souvenir (*Erinnertem*). Par la même raison il y devient un tout où se trouve réuni ce qui d'abord était séparé, c'est-à-dire les diverses sensations et les diverses sentiments. Enfin, on y a aussi un retour à l'*être*, puisque, comme on l'a vu, l'habitude constitue un nouvel état immédiat de l'âme.

(2) *Leeren Raum ihrer Innerlichkeit : l'espace vide de son intériorité.*

(3) Ce qui fait le contenu véritable de l'esprit, le contenu qui est conforme à sa nature, c'est l'universel, et, par suite, l'âme qui n'a d'autre contenu que la sensation, ou même que le simple sentiment, est une âme vide de son véritable contenu. Par conséquent, l'âme en se développant en vertu de cette nature universelle (par l'universalité, dit le texte) qui est virtuellement en elle a rempli l'espace vide de son intériorité, et s'est donné un contenu qui lui est adéquat. Le terme *in-*

a posé en elle-même l'être, en façonnant en même temps son corps à l'image de son idéalité, de sa liberté (1); — comment enfin elle est ainsi devenue cet universel qui existe en tant que moi, c'est-à-dire cet universel qui est en rapport avec lui-même, et individuellement déterminé, cette totalité abstraite qui est pour soi, et qui s'est affranchie de sa nature corporelle (2). Pendant que dans la sphère de l'âme purement sensible l'individualité active (3) se pro-

tériorité marque en quelque sorte la raison de ce vide de l'âme. Car cette âme est vide qui est âme à l'état purement intérieur, âme à l'état immédiat, et qui ne s'est pas développée. L'âme réelle et concrète est, au contraire, l'âme qui a développé son contenu, qui s'est manifestée, et qui est devenue par là âme intérieure et extérieure à la fois.

(1) Dans les sphères les plus abstraites et les plus immédiates ce n'est pas l'âme qui pose l'être, — son être, ainsi que l'être de son corps, — mais l'être lui est donné, et elle le trouve comme quelque chose qui lui vient du dehors. Ici, au contraire, elle pose elle-même l'être, et elle le pose en elle-même (ce qui revient à dire qu'elle se pose elle-même), bien qu'elle le pose encore d'une façon imparfaite ; et en posant l'être elle façonne en même temps son corps à son image, à l'image de son idéalité, et partant de sa liberté. Car l'idéalité est la liberté, et les degrés de l'idéalisation de l'âme et de l'esprit sont autant de degrés de leur liberté. Cf. § 383.

(2) *Sich auf sich selber beziehend, individuell bestimmte Allgemeine, eine von der Leiblichkeit befreite für-sich-seyende abstracte Totalität : l'universel qui est en rapport avec lui-même* (qui est pour soi) (ou, ce qui revient au même,) *individuellement déterminé, une totalité abstraite* (abstraite dans le sens que nous avons expliqué ci-dessus, p. 456, et qui est aussi déterminée par le reste de la phrase) *qui est pour soi, affranchie de sa corporéité.* Le terme *totalité* complète et détermine l'autre terme *universel*, car il veut dire que c'est d'un universel concret qu'il s'agit ici.

(3) *Das Selbst.* Nous n'avons pas trouvé d'expression qui pût mieux rendre le sens que le *Selbst* a ici, sens qui s'entend mieux par le contexte, et par ce qui a été dit ailleurs sur le rapport de l'individu avec son génie, que par le mot lui-même. Car le *Selbst* veut dire en général

duit sous forme de génie, comme une puissance qui agit sur l'individualité immédiate, et cela de telle façon qu'elle apparaît comme si elle n'agissait que du dehors, et aussi comme si elle n'agissait que du dedans (1), au point de développement de l'âme, au contraire, auquel nous sommes ici parvenus, l'individualité active s'est réalisée dans l'existence de l'âme, dans sa corporéité, et réciproque-

l'être, ou l'individu qui demeure identique avec lui-même, et qui demeure identique avec lui-même dans ses différences. Mais ici on a le rapport du *Selbst*, c'est-à-dire du génie avec une individualité immédiate (*daseyende Individualität*, *individualité qui est*, *qui existe*, qui n'a, pour ainsi dire, que l'être ou l'existence), et qui est une individualité immédiate précisément parce qu'elle est passive, soumise au génie, lequel est l'individualité active qui en agissant sur cette individualité immédiate la détermine, la médiatise. En rapprochant, du reste, ce passage de ce qui est dit de ce rapport § 406, et § 411, p. 429 et suiv., on verra que telle est ici la signification du *Selbst*.

(1) *Wie nur von aussen und zugleich wie nur von innen wirkende Macht.* — Chaque individu a son génie. Mais ce génie, c'est-à-dire ce monde particulier, mélange de circonstances et d'événements extérieurs et de raison, qui enveloppe et détermine l'individu, et qui est, lui tout aussi bien que l'individu, en dehors de la conscience, ce génie, ou ce monde, disons-nous, n'est lié avec l'individu que par un rapport extérieur et contingent. C'est ce que veut exprimer Hégel en disant que la puissance du génie apparaît comme agissant seulement du dehors, et aussi comme agissant seulement du dedans sur l'individu; ce qui veut dire que cette puissance apparaît, se produit tantôt comme une action de principes et de circonstances qui viennent du dehors, et tantôt comme l'action de virtualités qui viennent de l'intérieur, du sentiment de l'individu lui-même. Entre deux termes, au contraire, unis par un rapport intime et nécessaire, et dont la nature se compénètre et ne fait qu'un, le dedans et le dehors ne sont plus que des moments subordonnés, et l'action de l'un sur l'autre ne s'exerce pas, soit du dehors, soit du dedans, mais du dehors et du dedans à la fois. Ceci du reste est dit pour mettre en relief l'unité des déterminations qui se produit dans la conscience, comme on va le voir dans ce qui suit.

ment elle a posé en elle-même l'être (1), de telle façon que maintenant cette individualité, ou le moi se perçoit lui-même dans son contraire, et qu'il est cette intuition de lui-même (2).

(1) *Hat sich..... das Selbst in dem Daseyn der Seele, in ihrer Leiblichkeit verwirklicht, und umgekehrt in sich selber das Seyen gesetzt.* Le *Daseyn* doit être ici entendu dans le sens strictement hégélien ; car si l'âme est *là* (*da*), si elle est, comme on dit, limitée dans le temps et dans l'espace, c'est à cause de sa nature corporelle. Par conséquent, dire que le *Selbst* s'est réalisé dans l'*existence* de l'âme, c'est comme si l'on disait qu'il s'est réalisé dans sa corporéité. Quant au mot *réaliser*, on doit l'entendre dans ce sens que le *Selbst*, en se développant dans sa corporéité, s'est donné à lui-même une nature, une réalité qu'il n'avait pas d'abord, ce qui fait qu'il n'est plus le même *Selbst*, le génie ; ce qui est dit plus explicitement dans l'autre membre de la phrase. Car en se réalisant dans son corps, il *a posé en lui-même l'être*, c'est-à-dire il s'est donné à lui-même un être nouveau, une existence nouvelle, de telle façon qu'en transformant son corps, il s'est transformé lui-même.— Nous avons traduit littéralement *umgekehrt* par *réciproquement*. Mais ce mot ne rend pas exactement le sens du texte. Car Hégel veut dire que pendant que le *Selbst* en se réalisant dans son corps transforme ce dernier, il se transforme *comme par contre-coup* lui-même.

(2) *So dass jetzt das Selbst oder das Ich in seinem Anderem sich selber anschaut und diess Sichanschauen ist.* Ainsi l'individualité du génie, ou en tant que génie est ici devenue le moi, et le rapport du génie et de l'individu est devenu le rapport du moi et du non-moi : c'est-à-dire on n'a plus ici le rapport de deux individualités qui sont extérieures l'une à l'autre, et dont l'une est active et l'autre est passive, mais on a deux termes qui sont dans une seule et même individualité, ou, pour mieux dire, on n'a qu'une seule et même individualité. De plus, les limitations du sentiment, limitations qui affectaient le contenu tout aussi bien que la forme de l'âme, et qui faisaient que l'âme se trouvait comme jetée hors d'elle-même et de sa nature, et comme brisée et dispersée dans son corps, ces limitations ont ici disparu. L'âme en pénétrant et en façonnant son corps a non-seulement transformé ce dernier, mais elle s'est transformée elle-même. Car ce corps qu'elle transformait était son corps, et elle le transformait en elle-même et pour elle-même, c'est-à-dire elle le transformait non-seulement pour en faire un instru-

ment soumis et conforme à sa nature, mais pour développer sa propre virtualité et s'élever au-dessus d'elle-même, au-dessus des sphères abstraites de sa vie sensible. Elle s'est ainsi donné une nouvelle existence, et s'est élevée dans une sphère plus haute et plus concrète, de telle façon que ce monde objectif qui existait sous la forme obscure et extérieure du génie est maintenant devenu un non-moi, un objet qui n'est plus, comme dans le sentiment, donné au sujet, mais que le sujet lui-même se pose (autant du moins qu'il peut se le poser dans la sphère où nous sommes ici arrivés) en tant que moi, — un objet qui a été affranchi de sa nature corporelle, et de la nature extérieure en général, et qui existe maintenant sous sa forme universelle et idéale, ou en tant qu'objet idéalisé. Et c'est ainsi qu'il est adéquat à son sujet, le moi. Car le moi est cette individualité universelle concrète qui existe comme telle, c'est-à-dire c'est cette individualité dont l'universalité n'est plus à l'état virtuel, comme dans les individualités de la nature et dans celles de l'âme sensible, mais qui est devenue une réalité. Moi je ne suis moi que par et dans cette universalité. Et cette universalité n'est pas une universalité purement abstraite et négative, mais une universalité concrète. Le moi, voulons-nous dire, n'est pas sujet universel en faisant abstraction de ses déterminations, en se séparant d'elles, et, pour ainsi dire, en les repoussant, mais par et dans ces déterminations. En d'autres termes, le moi n'est un moi véritable, un moi qui est pour soi que dans ces déterminations, déterminations qui constituent précisément ce monde objectif, ce non-moi que le moi se pose et dans lequel il vit et se développe. On a ainsi comme deux mondes universels et idéaux qui se réfléchissent l'un sur l'autre, et qui en se réfléchissant l'un sur l'autre constituent la conscience. Par cela même, ce qu'on a ici ce n'est plus le sentiment, mais la pensée. Car l'universel en tant qu'universel, ou l'idée en tant qu'idée ne saurait être sentie. On a donc la pensée. Mais on n'a pas la pensée véritable, la pensée comme telle, la pensée absolue, qui pense et est l'idée absolue. Ce qu'on a ici c'est comme l'aurore et le prélude de cette pensée ; c'est une certaine vue générale, une certaine intuition rationnelle que l'esprit y a de lui-même et des choses. Le moi et le non-moi y existent sous une certaine forme universelle, et c'est sous cette forme que le moi y a une perception de lui-même et du non-moi, ou, comme dit le texte, s'aperçoit lui-même dans son contraire, mais on n'y a pas cette pensée qui s'est élevée au-dessus de la sphère de la réflexion, dans la sphère de l'unité véritable, et vis-à-vis de laquelle et dans laquelle le moi et le non-moi

ne sont plus eux-mêmes que des moments subordonnés. Une telle pensée est encore loin de la sphère où nous sommes ici placés. Par conséquent ici, dans la conscience, l'esprit ne se pense pas lui-même dans son contraire, et il n'est pas cette pensée, mais il a l'intuition de lui-même dans son contraire, et il est cette intuition (*).

(*) Le *Diess Sichanschauen ist* veut dire que le moi est tout entier dans cette intuition de lui-même, dans cette forme de se savoir lui-même dans son contraire.

FIN DU PREMIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

—

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR..... V

INTRODUCTION DU TRADUCTEUR..... IX

CHAP. I.—Remarques préliminaires.—On y rappelle comment la philosophie hégélienne est une philosophie à la fois spéculative et historique. — Antécédents de la *Philosophie de l'Esprit de Hégel.* — Platon, Aristote, Kant, Fichte et Schelling. — La philosophie de l'esprit de Hégel est l'unité de tous les travaux antérieurs touchant cette science..... IX à XXIV

CHAP. II. — De l'esprit et du système en général. — Sens du *connais-toi toi-même.* — La négation en tant que principe du développement du système. — Ce qu'est réellement la négation, ou l'être négatif.—Le développement du système est une transformation et une absorption. — De l'être concret. — Moment immédiat, ou immédiatité. — Rapprochement entre l'immédiatité de Hégel et la puissance d'Aristote. — L'immédiatité est un moment de la forme absolue et systématique..... XXIV à XLII

CHAP. III.— De l'esprit en tant qu'idée et en tant que système.— L'esprit est l'unité, mais l'unité négative absolue.— L'idée est le principe des choses.—Critique de la doctrine de la création. — Hors de l'idée il n'y a que l'accident. — Notion plus déterminée de l'esprit, en tant qu'unité de l'idée.--Considérations sur le système. —L'être systématique constitue la réalité et la nécessité

des choses.—Hors du système il n'y a que des abstractions et des accidents. — En brisant le système non-seulement on bouleverse, mais on supprime la nature des êtres. — Fausses théories qui naissent de l'absence de systématisation. — Passage des termes limitrophes les uns dans les autres. — C'est la nature des termes qui détermine ce passage. —Ce qui détermine la position des différents moments du système c'est l'unité absolue, ou l'esprit. — De l'imparfait et du parfait. — Notion de la métamorphose. — Le système est l'idée. — L'esprit est l'unité absolue non-seulement en tant qu'idée, mais en tant qu'idée systématique..... XLII à LXI

CHAP. IV.—Encore de l'idée de l'esprit. — L'esprit est un système tout aussi bien et plus encore que la logique et la nature. —Six objections dirigées contre la philosophie de l'esprit et contre le système hégélien en général. — Réponse générale à ces objections. — Impossibilité d'y répondre complétement, par cela même que celui qui les fait est hors du système. — Réponse à la première objection. — Celui qui la fait n'entend ni le système en général, ni le système hégélien en particulier. — Réponse à la seconde objection. — Comment nous admettons que tout est nécessaire. —Considérations sur la folie. — Réponse à la troisième objection..... LXI à LXXIX

CHAP. V.—La logique, la nature et l'esprit.—Pourquoi il y a trois idées absolues. — Comment ces trois idées sont une seule et même idée. — Ces trois idées ne sont pas trois nombres ou trois quantités. — Considérations générales sur la position de cette question. — Détermination de l'idée en tant que logique. — Détermination de l'idée en tant que nature. — Détermination de l'idée en tant qu'esprit..... LXXIX à XCI

CHAP. VI. — L'esprit et la pensée. — Comment l'esprit est l'unité de la logique et de la nature. — Comment la logique et la nature se répètent dans l'esprit. —Comment la logique, la nature et l'esprit se présupposent et se

posent réciproquement. — L'idée de l'esprit est l'idée la plus nécessaire. — Rapprochement entre l'*être*, la *matière*, l'*âme* et la *pensée*. — La pensée est supérieure à la conscience. — Considérations sur la philosophie de Kant. — L'esprit est l'idée absolue en tant que pensée absolue, ou pensée de la pensée, laquelle est aussi la pensée philosophique..... XCI à CXII

TROISIÈME PARTIE.

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT.

§§ 378-578.

Introduction ..... §§ 378, 381. 1-20
Notion de l'esprit ..... §§ 382, 385. 20-56
Division générale.
Esprit subjectif.
Esprit objectif.
Esprit absolu ..... §§ 386, 387. 57-70

PREMIÈRE DIVISION DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT,
OU ESPRIT SUBJECTIF.

Anthropologie, phénoménologie, psychologie..... § 388. 70-82

A.

ANTHROPOLOGIE.

De l'âme en général ..... §§ 389, 390. 83-100
Division.
Ame naturelle.
Ame sensitive.
Ame réelle ..... § 391. 101-106

TABLE DES MATIÈRES.

a.

Ame naturelle ..... § 392. 106-109

α) Qualités naturelles ..... § 393. 109-119

Esprits naturels particuliers. Races ..... § 394. 119-133

Esprits locaux ..... § 395. 133-153

Naturel, tempérament, caractère ..... § 396. 154-164

β) Changements naturels ..... § 397. 165-196

Rapport des sexes ..... § 398. 197-198

Sommeil et veille ..... § 399. 199-219

γ) Sensation ..... §§ 400, 403. 220-285

b.

α) Sentiment.

Rêve naturel.

Enfant dans le sein de sa mère.

Somnambulisme magnétique et états analogues. § 407. 311-361

β) Sentiment de soi ..... § 408. 365-366

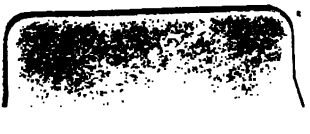
De la folie en général ..... § 409. 366-392

Formes diverses de la folie 392-414

γ) Habitude ..... §§ 410, 411. 415-441

c.

Ame réelle ..... §§ 412, 413. 441-467

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

Paris. — Imp. de E. Martinet, rue Mignon, 2.